مشير باسيل عون

الفكر العربي الديني المسيحي

مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة

دار الطليعة - بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٧

الفكرُ العربيّ الدينيّ المسيحيّ

مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة

مشير باسيل عون

أستاذ الفلسفة والحوار في
جامعة الروح القدس (الكسليك)

دارُ الطّليعة للطّباعة وَالنشر
بيروت

This research has been supported
by
the World Council of Churches
Middle East Desk

توطئة

بحثٌ في الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ

يختبر المسيحيّون العرب في لبنان وفي سائر الأوطان العربيّة ضروبًا شتّى من المعاناة الإنسانيّة، فيجتهدون في استنطاق معاني هذه المعاناة باستلهام مضامين الرجاء الإيمانيّ الذي استودعه السيّدُ المسيحُ رسلَه في شهادات الإنجيل الخلاصيّة. ويواكب هذا الاستنطاق تفكّرٌ لاهوتيّ اضطلع به، على تفاوت بيّنٍ في المقادير، أهلُ الاستنارة في مختلف الجماعات المسيحيّة العربيّة. وينشط هذا كلّه في حراك عفويّ من الشهادة الإيمانيّة المنغرسة في معترك الواقع اليوميّ. بيد أنّ اقتران المعاناة الإنسانيّة بالاستنطاق الإيمانيّ، واقتران المعاناة والاستنطاق بالتفكّر اللاهوتيّ يُعوزهما في قرائن الزمن العربيّ الراهن تبصّرٌ ناقدٌ يرعَى معاني الشهادة المسيحيّة المعاصرة برمّتها.

ولذلك نشأ مثل هذا البحث اللاهوتيّ يتطلّب في عمق مقاصده فهم المعاناة الإنسانيّة وإجادة الاستنطاق الإيمانيّ واستثارة التفكّر اللاهوتيّ. ويقين البحث أنّ العمارة اللاهوتيّة العربيّة قد أصابها الترهّل والتفسّخ والتراخي. فغدا من الواجب اللصيق بالشهادة المسيحيّة أن يتجنّد الكثيرُ من أبناء المسيحيّة في الشرق العربيّ في سبيل تجديد البناء الفكريّ اللاهوتيّ. وما الاضطلاع بهذا البحث سوى التعبير عن ضرورة الاشتراك الفعليّ في نهوض الخطاب العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر. وسعيًا إلى هذا الهدف بعينه، ينطوي البحث على حقول شتّى من التحرّي والتبصّر تجمعها وحدة المسعَى التجديديّ عينه.

ففي الفصل الأوّل يعمد البحثُ إلى النظر في هويّة علم اللاهوت المسيحيّ واستجلاء أصوله وأسُسه ومبادئه وصلاحيّاته ومعضلاته وإرباكاته وتحدّياته. ويكتفي هذا الفصل باستخراج أفضل السبُل التي تمكّن المؤمنين المسيحيّين من التعبير

الأنسب عن معاني اختباراتهم الإيمانيّة في قرائن الثقافة الإنسانيّة التي تكتنف وجودهم. وفي الفصلَين الثاني والثالث يتوفّر البحثُ على تعيين الوضعيّة التاريخيّة التي ينشط في قرائنها مثل هذا الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ واصفًا، على وجه التخصيص، واقع المعاناة المسيحيّة في الأوطان العربيّة، ولاسيّما في المجتمع اللبنانيّ. وفي الفصل الرابع يستجلي البحث الشروط النظريّة الأساسيّة التي ينبغي تناصرها حتّى يتيسّر للمسيحيّين العرب أن ينشئوا لأنفسهم خطابًا عربيًّا مسيحيًّا لاهوتيًّا يطابق مقتضيات الوعي الإنسانيّ العربيّ المعاصر، ويستثير في شهادة المسيحيّين طاقات الانتماء إلى مثل هذا الوعي، ويستنبط لها مسالك التجديد في ترسيخ الأمانة لهذا الانتماء. وفي الفصل الخامس يُعنَى البحثُ بمعضلة ثقافيّة هي من أشدّ المعضلات إرباكًا للفكر العربيّ على وجه العموم، عنيتُ بها معضلة النحت اللغويّ العربيّ الملائم لمقتضيات الاتّساع العظيم في مدارك الوعي البشريّ المعاصر. وبما أنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ ينبغي له أن يتوسّل بمقولات اللغة العربيّة، فإنّ تجديد النحت اللاهوتيّ يصبح هو عمادَ المسعَى اللاهوتيّ في إغناء التعبير المسيحيّ عن واقع المعاناة الإنسانيّة في المجتمعات العربيّة في اليوم الحاضر. وحرصًا على منهجيّة البحث، يُعنَى الفصلُ السادس بتعيين مسائل الانتماء والقضيّة والمنهج في الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ المعاصر، واليقين في هذا كلّه أنّ مثل هذا التعيين يُعين الفكرَ عينَه على النهوض الملتزم والاستجابة الصادقة لمقتضيات الشهادة الإيمانيّة المسيحيّة في مطالع القرن الحادي والعشرين.

وأمّا الفصل السابع فينفرد بمحاولة جريئة في الإسهام اللاهوتيّ الفعليّ في نشوء مثل هذا الفكر، إذ يعكف على استطلاع أصول النظر اللاهوتيّ المتجدّد في مبحث المسيح؛ وفي هذا بعينه إفصاحٌ أمينٌ عن مسعًى لاهوتيّ معاصر ينبغي للمسيحيّة العربيّة أن تضطلع به لتفوز بفهم لاهوتيّ ملائم يهيّئها لإبلاغ مضامين رسالتها الإنجيليّة في قرائن الثقافة العربيّة. وممّا لا ريب فيه أنّ خصوصيّة هذا الفصل تقوم في أنّه ينعقد على مسعى التبصّر الحذِر في استشراف معالم الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المقبل إلينا في تضاعيف الجهود والاجتهادات التي ما انفكّ كثيرٌ

من علماء المسيحيّة العربيّة في الزمن الحاضر يقفون ذواتهم لها في سعي حثيث والتزام صادق وجرأة مبتكرة. فثمّة عمليّة لاهوتيّة ناشطة يروم أهل التفكّر اللاهوتيّ المسيحيّ أن يضربوا بسهمهم فيها على قدر ما يتصدّون لمعالجة بضع من القضايا اللاهوتيّة الشائكة التي تصيب الوجود العربيّ المسيحيّ في صميم معاناته التاريخيّة.

ومن النافل القول بأنّ هذا البحث اللاهوتيّ يكتسب شأنًا خطيرًا في سياق النشاطات الفكريّة اللاهوتيّة التي تحفل بها مجالسُ المسيحيّين ومنتدياتُهم في أرجاء العالم العربيّ. ولقد يجوز القول بأنّ هذا البحث هو فريدٌ كلَّ الفرادة في سياق هذه النشاطات لأنّ الجماعات المسيحيّة الشاهدة في المجتمعات العربيّة لم يتهيّأ لها حتّى الآن لا أن تجرؤ على النظر الناقد في أحوال فكرها اللاهوتيّ وأوضاعه ومعضلاته وتحدّياته، ولا أن تستشرف أبعاد النهوض والتجديد والمعاصرة التي ترتسم في آفاق المستقبل المسيحيّ في أوطان الشرق العربيّ. فلا بدّ، والحال هذه، من اقتطاف كلّ الثمار اليتيمة التي أتى بها بعضُ المفكّرين المسيحيّين منذ منتصف القرن المنصرم وجمعها وتنقيتها واعتصار ماويّتها في بعث العقل العربيّ المسيحيّ واستثارة طاقاته في مشارف الألف الثالث.

وممّا يسترعي الانتباه في هذا السياق أنّ المسيحيّة العربيّة المعاصرة انكفأت عن الإسلام العربيّ المعاصر في الانتصار لمثل هذا المشروع الفكريّ. فالمسيحيّون العرب ما تحسّسوا ضرورةَ الإتيان بفكر عربيّ دينيّ مسيحيّ يستجيب استجابةَ المواءمة لمقتضيات المعاناة الوجوديّة التي يكابدونها في معترك مجتمعاتهم العربيّة. ولا ريب أنّ أسباب هذا الانكفاء شتّى. أذكر في مقدّمتها الوضعيّةَ التاريخيّة التي قلّصت حجم الجماعات المسيحيّة العربيّة في لبنان وفي أوطان الشرق العربيّ، والشعورَ بالانعطاب الجماعيّ وبالنزوع الدائم إلى الترحال، واسترهابَ النقد الذاتيّ حرصًا على تماسك الأمّة القلقة، وإحجام اللاهوتيّين العرب المسيحيّين، على قلّتهم، عن الاعتناء بالتجديد اللاهوتيّ في نطاق المرجعيّة الثقافيّة العربيّة لإيثارهم دقائق التعبير اللاهوتيّ في قوالبَ لغويّة شتّى من الثقافات الأجنبيّة. وفي جميع الأحوال، يبدو أنّ الهمّ المعرفيّ

التأصيليّ (الهمّ الإبستمولوجيّ) يغيب عن معظم المحاولات اللاهوتيّة المسيحيّة التجديديّة في العالم العربيّ، فيغلب عليها الهمُّ الوجوديّ الحياتيّ التاريخيّ، وفي يقين علماء المسيحيّة العرب المعاصرين أنّ الهمّ الوجوديّ قد ينوب مناب الهمّ المعرفيّ التأصيليّ. فالمنكوب لا يُقلِقه أن يظلّ كلامُه مجرّدًا من التبرير المعرفيّ النظريّ. جلّ مناه أن ينهض خطابُه اللاهوتيّ على صدق الاستشعار بالنكبة الوجوديّة. فالمنكوب لا يستدعيه التجريد النظريّ. والدلائل وفيرةٌ على وشوك الكارثة. وخلاصة القول أنّ الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ لم يتناول مسألة التنظير لأصول المعرفة اللاهوتيّة المسيحيّة في نطاق الثقافة العربيّة على نحو ما صنع المفكّرون العرب المسلمون والعَلمانيّون. والمسيحيّون العرب القلائل الذين اعتنَوا بهذه المسألة المعرفيّة لم يتناولوها من موقع إيمانهم المسيحيّ ومقتضياتهم المعرفيّة، بل جاؤوا إليها من موقع ثوابتهم المعرفيّة الفلسفيّة الحرّة من كلّ انتماء دينيّ. فكانوا مسيحيّين في انتمائهم الوجدانيّ، وعَلمانيّين في مبايعتهم المعرفيّة.

وثمّة جانبٌ آخر في هذه المسألة ينبغي إلقاء البال إليه، ألا وهو ارتباط الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ بالفكر العربيّ الدينيّ الإسلاميّ وبالفكر العربيّ العَلمانيّ البحت. فالمسيحيّون العرب، ولاسيّما الأدباء والفلاسفة منهم، أسهموا إسهامًا بارزًا في الفكر العربيّ على وجه العموم. ولقد نشط هذا الإسهام بفضل وحدة الواقع الإنسانيّ الذي ينتمي إليه أهلُ العرب من مسيحيّين ومسلمين وعَلمانيّين. وليس يُبطل هذه الوحدة أن يهيمن على المشهد العربيّ الحاضر منطقُ الأغلبيّة الإسلاميّة الساحقة. غير أنّ علماء الدين في المسيحيّة العربيّة ما تهيّأ لهم أن يخوضوا في مباحثات التأصيل والتجديد في الفكر العربيّ المعاصر. فأتت أغلب محاولاتهم اللاهوتيّة منسلخةً عن بيئتها الثقافيّة العربيّة، ما خلا بعض الاجتهادات الفرديّة التي اتّصفت بها قلّةٌ من اللاهوتيّين العرب المسيحيّين في النصف الأخير من القرن العشرين.

ومن ثمّ، فإنّ المباشرة برسم الإطار النظريّ التمهيديّ لنشوء مثل هذا الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ المعاصر غدت من الضرورات الواجبة في هذا الزمن السياسيّ

العربيّ الرديء. وما المحاولة التي ينطوي عليها هذا الكتاب سوى الخطوة الأولى التي تروم أن تسير بالمسيحيّة العربيّة المعاصرة نحو استجلاء أفضل لعناصر الفرادة في مضامين تصوّراتها الإيمانيّة لله وللإنسان وللكون وللتاريخ وللوجود العربيّ الراهن. وقد يكون التصوّر اللاهوتيّ المسيحيّ للوجود العربيّ الراهن في جميع أبعاده هو من أخطر المهمّات الحضاريّة التي ينبغي أن تضطلع بها المسيحيّةُ العربيّةُ على مشارف الألف الثالث. فإذا قالت المسيحيّة العربيّةُ المعاصرة كلمتَها الصادقة في شؤون الوجود العربيّ التاريخيّ، اكتسب الوعيُ العربيّ بأكمله أبعادًا فكريّة جليلةَ الشأن قد تُعينه على إدراك تحدّيات الأزمنة الحاضرة واستشراف آفاق المستقبل العربيّ المقلِق. فالمسيحيّة العربيّة المعاصرة، على ظنّي الوضيع بها، تمثّل في الذات العربيّة طاقات الجرأة والانفتاح التي يختزنها الوعي العربيّ الإسلاميّ في مخاطبته أهل المسكونة في القرن الحادي والعشرين. فإذا شاء العرب ألاّ يتنكّروا للوجه المحجوب من ذاتيّتهم، أقبلوا إلى الخطاب العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر يساندون المسيحيّين العرب في إنشائه ويحاورونهم بالصدق في جدارته الإنسانيّة.

وليس من النافل في ختام هذه الكلمة التمهيديّة أن يُلقي المرء بباله إلى مسألة التسمية التي تعتمدها هذه الأبحاث. فهي تارةً تتحدّث عن فكر عربيّ مسيحيّ دينيّ، وتارةً عن لاهوت عربيّ مسيحيّ. والظنّ أنّ الفكر الدينيّ أوسع من الفكر اللاهوتيّ، إذ يشتمل الفكرُ الدينيّ على التفكّر اللاهوتيّ وعلى ضروب أخرَى من التفكّر الدينيّ، في حين أنّ الفكر اللاهوتيّ لا يمكنه أن يستغرق جميع أصناف البحث الدينيّ. ولذلك يعسر عليّ في نطاق هذه الدراسة أن أرسم رسمًا واضحًا الحدود الفاصلة بين الفكر الدينيّ والفكر اللاهوتيّ في ما أتانا به أهلُ التفكّر العربيّ الدينيّ المسيحيّ. وإذا ما شئتُ أن أُغرق في التشدّد أعلنتُ أنّ أهل الاحتراف اللاهوتيّ المحض هم قلّةٌ قليلةٌ في أوساطنا الثقافيّة العربيّة المسيحيّة في لبنان وفي سائر الأوطان العربيّة. غير أنّ كثيرًا من المفكّرين المسيحيّين الذين أذكر أسماءهم في الفصل الثاني اعتنَوا بمسائل الوجود المسيحيّ في العالم العربيّ وبمعاني الشهادة الإيمانيّة المسيحيّة في قرائن المجتمعات العربيّة المعاصرة. وقد أغالي بعض المغالاة إنْ

أعلنتُ أنّ المفكّرين العرب المسيحيّين الذين لم يحترفوا علم اللاهوت احتراف الإتقان والتجويد هم الأقرب إلى الإفصاح عن معاني الاختبارات الإنسانيّة المعضِلة في العالم العربيّ، بينما آثر أغلبُ اللاهوتيّين الآخرين من علماء الدين المسيحيّين المحترفين، آثروا مداناة القضايا اللاهوتيّة من داخل إشكاليّاتها المعرفيّة الذاتيّة، فأتت معالجاتُهم ممهورةً بطابع التجريد والتعميم والإعراض عن تدبّر الوضعيّة التاريخيّة التي تنسلك فيها شهادةُ المسيحيّين العرب في الزمن الحاضر.

الفصل الأوّل

علم اللاهوت المسيحيّ
قضايا التأصيل والهويّة والجدارة والتميّز

لا سبيل إلى التبصّر النظريّ في حقيقة الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ من غير التحقّق الموضوعيّ من الحقل المعرفيّ الذي ينشط فيه مثلُ هذا الفكر. ومن المعلوم أنّ تسمية التفكّر العقليّ في قضايا الوحي والإيمان بالعلم اللاهوتيّ يرتبط بتصوّر مسيحيّ خاصّ لمعاني الكشف الإلهيّ. فالإنسان في المسيحيّة شريكٌ في تجلّيات الحياة الإلهيّة التي يهبها الله وهب الجود المطلق، وشريكٌ في إشارات الوحي الإلهيّ الذي يعتلن اعتلانًا تاريخيًّا في تضاعيف الوجود الإنسانيّ، وشريكٌ في إشراقات العقل الإلهيّ الذي ينغلّ انغلالَ الخفر في العقل الإنسانيّ. وعلى مقتضَى هذه الشركة المثلّثة الأبعاد التي ينعم بها الإنسانُ بفضل إلهيّ متقدّم على جميع ضروب الاستحقاق البشريّ، ترسم المسيحيّةُ أنّ تفكّرها العقليّ في المبادرة الإلهيّة هو فقهٌ، فإدراكٌ، فعلمٌ لمضامين الحياة الإلهيّة المتجلّية في التاريخ. ومع أنّ التصوّر المسيحيّ يُصرّ على هذه التسمية، غير أنّ علم اللاهوت لا يروم على الإطلاق أن ينقلب إدراكًا للجوهر الإلهيّ في صميم صمديّته الممتنعة عن الإدراك. وحده الاختبار الإنسانيّ للكشف الإلهيّ يغدو موضوعَ التفكّر اللاهوتيّ الأنسب. وعلى أصل هذه القاعدة المعرفيّة الأساسيّة تنهض جميعُ العمارات اللاهوتيّة في المسيحيّة الكونيّة، ومنها العمارة العربيّة اللاهوتيّة التي تنتوي هذه الأبحاث أن تسهم في بنائها. ومن الجليّ أنّ البحث يفترض تقاربًا حقيقيًّا قد يبلغ حدودَ التماثل بين علم اللاهوت المسيحيّ والفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ المعاصر. فالفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ لا يقوم إلاّ إذا جاء يعبّر تعبيرًا أمينًا عن قضايا علم اللاهوت المسيحيّ. ولقد شاع بين

العرب الحديثُ عن الفكر الدينيّ الإسلاميّ تدليلاً على علم الكلام الإسلاميّ، وعن الفكر الدينيّ المسيحيّ تدليلاً على علم اللاهوت المسيحيّ. ولا ضير في ذلك على الإطلاق، ولو أنّ بعض علماء الدين المسيحيّين يعتبرون أنّ علم اللاهوت يقتضي من صاحبه كثيرًا من الدربة والاحتراف والمهارة والاختصاص، فيما التفكّر الدينيّ قد يأتي إليه المفكّرُ العربيّ المسيحيّ من طريق التبصّر العفويّ والحدس الباطنيّ والتحسّس الوجدانيّ ورفعة التعبير الأدبيّ.

ولذلك قد يستغرب البعضُ على وجه الحقّ أن تقترن صفةُ العلم بالخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ. ويتضاعف مبلغ الاستغراب حين يستعرض المرءُ الأقوال التي يسعَى أصحابُها إلى إظهار مواطن الضعف والتخلخل في البناء اللاهوتيّ النظريّ. ولقد شاع بين أصحاب الفكر الفلسفيّ المحض التشكيك في قدرة الكلام اللاهوتيّ على الإتيان بعمارة نظريّة متينة الأسُس متماسكة الأطراف. وقد يكون السبب الأوّل في تبرير مثل هذا التشكيك أنّ موضوعات الكلام اللاهوتيّ تنتسب إلى نطاق الاختبار الروحيّ الباطنيّ. وليس في هذا الاختبار ما يُجيز للعقل البشريّ أن يبتّ بتًّا قاطعًا مسائلَ الغيب الكبرَى، وفي مقدّمتها مسألة الأصل والغاية والمعنَى، ومسألة الحياة والموت، ومسألة الخير والشرّ، ومسألة الألم والحرّيّة، ومسألة الإيمان والتصديق. واتّقاءً لارتباك الفكر الإنسانيّ بقضايا التسليم الإيمانيّ، ارتأَى البعض أن تتّسع رقعةُ المدارك الشرعيّة التي ينطوي عليها العقل من بعد أن يُعيد الإنسانُ التبصّر في هويّة العقل البشريّ. ومن جرّاء هذه العمليّة الفكريّة النظريّة، تبيّن أنّ العقل عقول وأنّ التسليم الإيمانيّ قد ينتسب في وجهٍ من الوجوه إلى حقل الجدارة العقليّة. فالعقل إدراكٌ للأمور في وجوهٍ شتّى. وما وجه الإيمان، بحسب أصحاب نظريّة التوسيع، سوى وجهٍ من الوجوه الإدراكيّة في الوعي الإنسانيّ الأشمل.

ومع أنّ الكلام اللاهوتيّ ما انفكّ يتفاعل تفاعلاً حيًّا هو وادّعاءات العقل الوضعيّ العلميّ الوصفيّ الناقد، فإنّ موقع علم اللاهوت ظلّ يتشنّج ويتقلّص في دائرة الفكر الحديث والمعاصر. وما لبث أن رشقه البعض بتهمة الغلوّ، فإذا علم اللاهوت تفكّرٌ لا ضابط له، يُعوِزه الاستقلال الفكريّ الناقد، لأنّه يخضع لأنظومة

من المعتقدات والعقائد وينتسب إلى ضربَين من السلطة، سلطة النصّ الدينيّ وسلطة المؤسّسة الدينيّة. وبموجب هذه القيود، تعتلن فيه الحقيقة حقيقةَ الجسم الإداريّ الموجِّه والموجَّه، لا حقيقة البحث العقليّ المنزِّه والمنزَّه. ومن ثمّ، فإنّ هذه الحقيقة اللاهوتيّة تظلّ خاضعةً لفكر الجماعة، لا تقوَى من تلقاء ذاتها على تجاوز وعي الجماعة الإنسانيّة المؤمنة ولا تتجاسر على مخالفة عقد الإجماع الإيمانيّ. ولذلك فهي حقيقة المبايعة الجماعيّة، لا حقيقة المبادرة الفكريّة الذاتيّة. وفي أفضل الأحوال، تخضع الحقيقةُ اللاهوتيّة لمجمع الاقتراع في مجلس النخبة المستنيرة، فتستمدّ قوّة سلطانها من مقدار الإجماع عليها، لا من صلب البداهة الحيّة الفاعلة اللصيقة بمضامينها الذاتيّة. فالحقيقة اللاهوتيّة مرآة الحقيقة الإيمانيّة، فيما الحقيقةُ الحقيقةُ هي مرآة ذاتها.

لا ريب أنّ هذه الاعتراضات لا تخلو من وجهِ صواب وقدرةِ استدعاء. ولذلك، قبل التسرّع في الإدانة القاطعة، ينبغي للفكر اللاهوتيّ أن يتأمّلها على تروٍّ في الاستقصاء ليتبيّن فيها مواضع الاستثارة الجديرة بالإمداد والإغناء ومواطن المحاصرة المنبِئة بالتصلّب والإفقار. وطلبًا لهذا المسعَى، ينطوي البحث على محاور أربعة. في المحور الأوّل استجلاء لخلاصة الفكر اللاهوتيّ الكاثوليكيّ في تعيين هويّة الخطاب اللاهوتيّ، وهي الخلاصة التي يستخرجها البحثُ من أقوال المجمع الفاتيكانيّ الثاني. وفي المحور الثاني اجتهادٌ في تحديد مقاربة الفكر الإنسانيّ لحقل الاختبار الدينيّ اللاهوتيّ. وأمّا المحوران الثالث والرابع، فتدور حولهما اجتهاداتُ النظر الحديث في استخراج فرادة الكلام اللاهوتيّ وفي تبرير مقام الكلام اللاهوتيّ كخطاب بشريّ يحاول في تعثّر مستمرّ الإفصاح عن أشدّ الاختبارات الإنسانيّة توغّلاً في عمق التحسّس الوجدانيّ وفي صميم سرّ الوجود.

المحور الأوّل
علم اللاهوت المسيحيّ في نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني

توجز نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني المنعقد في الستّينيّات من القرن العشرين خلاصة التعاليم اللاهوتيّة التي تُذيعها الكنيسةُ الكاثوليكيّة. وفي صلب هذه التعاليم يقوم علمُ اللاهوت مبنيًّا على إعمال الفكر الإيمانيّ في مضامين الكشف الإلهيّ المبثوثة في تضاعيف الكتاب المقدّس. وهو ما يدعوه علماءُ اللاهوت المسيحيّون المعطَى الموحَى به (le donné révélé). واستجلاءً للأسُس التي ينهض عليها علمُ اللاهوت، تُعلن الوثيقة المجمعيّة (في الوحي الإلهيّ) أنّ التفكّر اللاهوتيّ في الكنيسة الكاثوليكيّة يستند في الأصل إلى ركيزتَين اثنتَين، ألا وهما كلام الله المدوَّن والتقليد المقدّس : «إنّ علم اللاهوت يرتكز على كلام الله المدوَّن، ومعه على التقليد المقدّس، كأنّما على أساس ثابت. بكلام الله يتعزّز علمُ اللاهوت تعزيزًا متينًا، وبه يتجدّد تجدّدًا دائمًا، إذ إنّه لا يفتأ يستقصي، في ضوء الإيمان، الحقائقَ الكاملةَ المخفيّةَ في سرّ المسيح. إنّ الأسفار المقدّسة تحتوي على كلام الله. ولكونها ملهَمةً، تصبح هي كلامَ الله في الحقيقة. فمن المفروض إذن أن تصبح دراسةُ الكتب المقدّسة بمثابة روح علم اللاهوت»[١]. ويتّضح من هذا النصّ المجمعيّ أنّ علم اللاهوت يستند إلى إيمان الكنيسة واعتصامها بكلام الله المدوَّن في الكتاب المقدّس وإلى ثقتها بأنّ الروح الإلهيّ الذي ألهم الكتاب المقدّس هو الذي يُلهم التقليد المقدّس. فيصبح التقليد هو بعينه مستودعَ الحقائق التي ينبغي للمسيحيّين أن يعتصموا بها ويشيّدوا عليها أسُس تفكّرهم اللاهوتيّ. ويتبيّن أيضًا من هذا النصّ أن كلام الله هو الذي يحيي علم اللاهوت ويجدّده. فالكلام الإلهيّ يصبح على هذا النحو مصدر الإلهام في إنشاء التفكّر اللاهوتيّ وينبوع التجدّد الدائم والتطوّر المستمرّ والتقويم المطّرد. ومن التعاليم التي يحملها أيضًا هذا النصّ أنّ علم اللاهوت

---

[١] **المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، الوحي الإلهيّ، فقرة ٢٤.

غرضه الأوّل والأرفع هو استقصاء الحقائق التي ينطوي عليها سرُّ المسيح. ومن ثمّ، فإنّ علم اللاهوت ينبغي أن ينعقد كلّه على استجلاء سرّ المسيح في اعتلانه التاريخيّ.

بيد أنّ هذا التفكّر اللاهوتيّ المستند إلى الكتاب والتقليد، على حسب ما تذهب إليه الكنيسة الكاثوليكيّة في نصوصها المجمعيّة، ينبغي له أن يستطلع معارف الحكمة البشريّة التي تسعَى هي أيضًا إلى استجلاء سرّ الوجود الإنسانيّ. وفي مقدّمة هذه المعارف تنتصب الفلسفةُ بمثابة المقام المعرفيّ الأبرز في مساءلة الوجود مساءلةً تصيب صلب حراكه وعمق مدلولاته وكامل أبعاده. ويتحدّث المجمع الفاتيكانيّ الثاني عن مقام الفلسفة في الوثيقة المجمعيّة التي تعالج مسألة التنشئة الكهنوتيّة : «في تنظيم العلوم الكنسيّة يجب السعيُ أوّلاً إلى التوفيق الأوفَى بين الفلسفة واللاهوت، وإلى توجيههما معًا إلى معالجة عقول الطلاّب انفتاحًا أكثر فأكثر على سرّ المسيح الذي يختلج في تاريخ الجنس البشريّ كلّه، وينتشر أثرُه في الكنيسة، ويعمل خصوصًا في الخدمة الكهنوتيّة»[٢]. وعلى حسب التعبير الوارد في هذا النصّ تتصدّر الفلسفة جميع المعارف الإنسانيّة لأنّها تنشط في قربى عظيمة من علم اللاهوت ولأنّها تُسعِف علم اللاهوت على الإفصاح الأوفى عن مكنونات الباطن الإنسانيّ. ولذلك تعتمد الكنيسةُ الكاثوليكيّة المعرفة الفلسفيّة كعنصر إسعاف في توضيح مقولات البحث اللاهوتيّ وفي توطيد تحرّياته. وممّا لا شكّ فيه أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة تولي فلسفة توما الأكوينيّ العناية العظمى فتضعها في المقام الأبرز من بين جميع الفلسفات. ومع أنّ الاستعانة بالفلسفة أمرٌ حميدٌ يُغني علم اللاهوت أيّما إغناء، غير أنّ مسعَى الكنيسة الكاثوليكيّة يظلّ متأثّرًا بتصوّر مقام الفلسفة في خدمة علم اللاهوت. فالفلسفة تخضع لعلم اللاهوت خضوع الأمَة للسيّدة. ولا يبطل هذَان الإخضاع والخضوع إلاّ حين يسير التفكّرُ الفلسفيّ في استجابة كلّيّة لحقائق الإيمان المسيحيّ. وسيُفرِد البحثُ مقامًا خاصًّا لتدبّر علاقة اللاهوت بالفلسفة.

---

[٢] **المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، التنشئة الكهنوتيّة، فقرة ١٤.

وعلى الرغم من هذه النزعة اليقينيّة التي تُكسِبها الكنيسةُ الكاثوليكيّة لعلم اللاهوت، فإنّ نصوص المجمع الفاتيكانيّ تعود فتشير إشارةً واضحة إلى ضرورة الاستنارة بحكمة المعارف الإنسانيّة التي تختزنها الأزمنةُ التاريخيّة المتعاقبة : «يحسُن بالبحث اللاهوتيّ الذي يعمل على تقصّي حقائق الوحي أن لا يغفل عن الزمن الذي يجري فيه، حتى يتمكّن المثقّفون في شتّى فروع المعرفة من تفهّم حقائق الإيمان بطريقة أفضل»[٣]. فالإشارة إلى الزمن تدلّ بوضوع على عزم الكنيسة الكاثوليكيّة على إسلاك مضامين الإيمان المسيحيّ في قوالب التعبير السائدة في المجتمع الإنسانيّ. ولذلك لا تتورّع النصوص المجمعيّة عن الإقرار بأنّ المعرفة اللاهوتيّة لا يمكنها أن تنبني وتستقيم وتزدهر إلاّ إذا راعت أصناف الاختبار الإنسانيّ التي تنتشر في مجتمع من المجتمعات واغترفت مقولاتها من أشكال التعبير التي يختبرها البشر في عصر من العصور. وفي هذا السياق يصرّح المجمع الفاتيكانيّ الثاني أنّ اعتلان الحقائق الإيمانيّة يظلّ مقترنًا بانكشاف حقيقة الإنسان التاريخيّة، فيُضيف أنّ «الكنيسة تُفيد من خبرة الأجيال السالفة، وتقدّم العلوم، ومن الكنوز الكامنة في شتّى فروع المعرفة البشريّة التي تتكشّف فيها حقيقةُ طبيعة الإنسان تكشّفًا أكمل، والتي تفتح مسالكَ جديدةً إلى الحقيقة. والكنيسة تعلّمت منذ فجر تاريخها أن تُعبّر عن بشارة المسيح معتمدةً في ذلك تصوّراتِ الشعوب المختلفة ولغاتهم. وقد أضافت إلى ذلك أنّها عملت على جعل حكمة الفلاسفة في خدمة تلك البشارة توضيحًا وتأييدًا : هذا كلّه لأجل تقريب الإنجيل من ذهنيّة الجميع والتوفيق بينه وبين متطلّبات الحكماء، وذلك ضمن نطاق اللائق والمعقول. وهذه الطريقة الممهِّدة لإعلان كلمة الوحي هي في الحقيقة القانون الذي يجب اتّباعُه في كلّ تبشير. وهكذا يمكن في كلّ أمّة تحريكُ طاقاتها للتعبير عن البشارة المسيحيّة بطريقتها الخاصّة، كما يمكن تنشيطُ التخالط الحيّ بين الكنيسة والثقافات المختلفة. ولتقوية هذا التبادل وتوسيع نطاقه، ولاسيّما في هذه الأيّام التي تشهد سرعةً شديدةً في تقلّب الأمور، وتنوّعًا شديدًا في طرائق

---

[٣] **المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، الكنيسة في عالم اليوم، فقرة ٦٢.

التفكير، لا بدّ للكنيسة من عون خاصّ يقدّمه لها أولئك الذين يعيشون في العالم، ويعرفون مؤسّساته وأنظمته، ويفقهون مناحي ذهنيّتها الخاصّة، سواءٌ كان هؤلاء من المؤمنين أو من غير المؤمنين. وعلى شعب الله كلّه، ولاسيّما الرعاة واللاهوتيّين، أن يتقصَّوا، بمعونة الروح القدس، شتّى مقولات هذا العصر، وأن يتفحّصوها، ويفسّروها، ويُدلوا برأيهم فيها على ضوء الكلمة الإلهيّة، بحيث تصبح الحقائقُ المنزَلة أقربَ إلى الإدراك والفهم، وتُعرَض بطريقة أفضل وأوفَى»[٤]. يتوسّع هذا النصّ المجمعيّ في تدبّر كيفيّات العلاقة التاريخيّة التي نشأت بين علم اللاهوت وسائر المعارف الإنسانيّة. وليس يخفَى على أحد من أهل الاطّلاع أنّ علم اللاهوت نشأ في امتدادات البشارة الأولى، إذ إنّ الإعلان عن هبة الخلاص التي أتَى بها السيّدُ المسيح ما كان ممكنًا بمعزل عن استطلاع السبُل التي كانت الثقافة الإنسانيّة تنهجها للإفصاح عن حاجات الخلاص الكيانيّة.

ومن ثمّ، فإنّ المجمع يعترف بأنّ البشارة لا تتحقّق إلاّ بوساطة اللغة البشريّة والمعارف البشريّة والاختبارات البشريّة. وبما أنّ علم اللاهوت هو تفكّر التأصيل وتفكّر الاستيضاح وتفكّر الإنماء في رعاية هذه البشارة، فإنّ التواصل ينبغي أن ينشط في أكثف ضروب النشاط بين علم اللاهوت وسائر المعارف الإنسانيّة. وللتدليل على ضرورة هذا التواصل، يستخدم النصّ المجمعيّ عبارة التخالط والتبادل. والمألوف في هذه العبارة أن تُستخدَم في حالة التأثير والتأثّر بين طرفَين أو مجموعتَين أو كتلتَين أو فردَين. وفي هذا، لعَمري، اعترافٌ صريح بأنّ علم اللاهوت لا يمكنه أن يهيمن على المعارف البشريّة هيمنةً تُفقِدها القدرة على إكساب التفكّر اللاهوتيّ إمكانات النفاذ إلى جوهر الاختبار الإنسانيّ والاستجابة الحكيمة لتطلّعات الكائن البشريّ. وكذلك الأمر بالنسبة إلى تجربة المعارف الإنسانيّة في الهيمنة على علم اللاهوت؛ ولكأنّ النصّ المجمعيّ يجتهد في الحفاظ على ضرب من التوازن الدقيق بين حركة الإيمان التي يرعاها علم اللاهوت وحركة الاختبار

[٤] **المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، الكنيسة في عالم اليوم، فقرة ٤٤.

الإنسانيّ البحث التي تواكبها بالمعاينة والتدبّر والتفكّر سائرُ المعارف الإنسانيّة. ولا ريب أنّ مثل هذه المقاربة التوفيقيّة لا يمكنها إلاّ أن تستثير طائفةً من الأسئلة والاستفسارات، وفي مقدّمتها السؤال والاستفسار عن طبيعة الفعل الخلاصيّ وحقيقة المضمون الإيمانيّ اللذَين يُنشِبهما علم اللاهوت في الوعي الإنسانيّ وفي تضاعيف المعرفة الإنسانيّة، وعن فحوَى الإسهام المعرفيّ الذي تزفّه المعارفُ الإنسانيّة إلى علم اللاهوت. وإنّي أحسب أنّ المجمع الفاتيكانيّ، في حسّه الرعائيّ المرهف، لم يستحسن التبسّط في مثل هذه المعالجة اللاهوتيّة النظريّة. وقد تنعقد توسّعات هذا البحث على بعضٍ من التطرّق الخفِر إلى هذه القضيّة.

وإذا كان إبلاغ بشرَى الخلاص الإنجيليّة لا يستوي إلاّ إذا نفذ نفاذًا حقيقيًّا إلى أعماق المعاناة الإنسانيّة، فإنّ مقولة التخالط والتبادل والتقابس تغدو هي القانونَ الأفضل في بناء الخطاب اللاهوتيّ. ولذلك يتحدّث النصّ المجمعيّ عن متطلّبات الحكماء في كلّ عصر من العصور، ويعتبر أنّ إذاعة مضامين الخلاص ينبغي أن تُراعي هذه المتطلّبات بحيث يُفصح البشر في مجتمعاتهم عن دفين رغائبهم وعميق نوازعهم وبعيد تطلّعاتهم. وقد يحدث أن تتنوّع سبُل الاختبار الإنسانيّ من مجتمع إلى مجتمع ومن حقبة إلى حقبة، ممّا يستوجب تنوّعًا مماثلاً في طرائق التفكير والتعبير. فيجب إذًا على علم اللاهوت أن يتّصف بميزة الليونة والانسياب والتكيّف حتّى يتسنّى له أن يفوز بخطاب له معنَى الانتماء ومعنَى المعقوليّة ومعنَى الشهادة.

وممّا يسترعي الانتباه في هذا السياق أنّ المجمع لا يتباطأ البتّة في فصل المقال في مسألة التنوّع اللاهوتيّ هذا : «إنّ ما قيل من قبلُ في شرعيّة التنوّع في العبادة والنظام يجب تطبيقه أيضًا في التعبير اللاهوتيّ عن العقيدة. فالواقع أنّ من دقّق النظرَ في الحقيقة الموحَى بها وجد أنّ المناهج والوسائل لمعرفة الأشياء الإلهيّة والتعبير عنها ليست واحدةً في الشرق وفي الغرب. ومن ثمّ، فليس بالعجب أنّ بعض نواحي السرّ الموحَى به قد أدركها الواحدُ وعبّر عنها أفضل من الآخر، بحيث يجب في

الغالب اعتبار هذه الصيَغ اللاهوتيّة المتنوّعة متكاملةً أكثر منها متعارضة»[٥]. في هذا النصّ المجمعيّ إقرارٌ بيّنٌ بشرعيّة التنوّع اللاهوتيّ في التعبير عن سرّ الخلاص الذي أتى به السيّدُ المسيح. وتذهب الكنيسةُ الكاثوليكيّة في هذا النصّ مذهبًا أبعد جرأةً حين ترسم أنّ التعابير اللاهوتيّة تختلف من كنيسة إلى كنيسة، ومن ثقافة إلى ثقافة، ومن زمن إلى زمن. وليس من المستغرب أن يحظَى بعضُ هذه التعابير بدرجة التقدّم على البعض الآخر. فالاجتهاد في التعبير اللاهوتيّ عن حقائق الإيمان المسيحيّ قد يُفضي إلى ابتكار صيَغ جديدة في الكلام اللاهوتيّ لم تألفها الكنائسُ المسيحيّة في مستودع مكتسباتها المعرفيّة وفي مجرَى تاريخها المنصرم. وإذا كان التنوّع في التعبير اللاهوتيّ يظهر ظهورًا واضحًا في اختلاف الشرق والغرب، فإنّ تجلّيات أخرَى لمثل هذا التنوّع قد تختبرها الجماعات المسيحيّة في الكنيسة الواحدة، سواءٌ في الشرق أو في الغرب.

ولكنّ أخطر ما يُذيعه هذا النصّ المجمعيّ هو الاعتراف بأنّ التنوّع سببٌ للتكامل، لا للتنابذ والتباعد والإقصاء. فطالما أنّ المضامين التي يتفكّر فيها علمُ اللاهوت هي في أصلها مضامين الكشف عن سرّ المبادرة الإلهيّة في حياة الإنسان، فإنّ الدنوّ من هذه المضامين يظلّ خاضعًا لناموس التحسّس الوجدانيّ الذاتيّ، الفرديّ والجماعيّ. ولذلك يصحّ القول بأنّ الصيَغ اللاهوتيّة الناشطة في التعبير عن الاختبار الإيمانيّ لا يمكنها أن تتعارض وتتناقض، إذ إنّها تحمل فيها سمةَ الاختبار الوجدانيّ الذي لا يخضع لمقاييس الصحّة الضابطة والملاءمة المُطبِقة والإصابة القاتلة. وهذا ما سيعود إليه البحثُ في تضاعيف توسّعاته. ومع أنّ نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني لم تُفصِح عن هذه التبريرات الضمنيّة، إلاّ أنّ الإقرار المجمعيّ بمبدإ التنوّع يحمل في ثناياه إمكانات النظر في مثل هذا التبرير.

وممّا يوطّد صحّة هذا الاجتهاد المجمعيّ النظريّ أنّ المجمع لا يتردّد في التمييز الفطن بين وديعة الإيمان وطريقة التعبير عن هذه الوديعة : «فاللاهوتيّون، من ثمّ،

---

[٥] **المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، الحركة المسكونيّة، فقرة ١٧.

مدعوّون إلى تطلّب متواصل لأفضل الطرائق في إيصال التعليم الدينيّ إلى أبناء عصرهم، مع الحفاظ على طرائق العلوم اللاهوتيّة ومقتضياتها. فوديعة الإيمان نفسها أو حقائقه شيء، وطريقة التعبير عنها شيء آخر، على أن يُصان المعنَى والفحوَى»[٦]. لا جرم أنّ هذا النصّ المجمعيّ لا ينوي التحرّي عن الأحوال والوجوه والكيفيّات التي فيها يرتبط التعبيرُ اللاهوتيّ بالحقيقة الإيمانيّة تارةً وينفصل عنها تارةً أخرَى. وقد جرَى بعض اللاهوتُ الكاثوليكيّ في مجرَى الإصرار على التلازم الحتميّ بين مضامين الإيمان والتعابير الإنسانيّة التي اقترنت بهذه المضامين في مستهلّ التفكّر اللاهوتيّ الكنسيّ في القرون المسيحيّة الأولى. وعاد الفكر اللاهوتيّ الكاثوليكيّ لا يستصوب ولا يستسهل الفصل بين المقولات الأصليّة في التعبير عن الإيمان والحقائق الإيمانيّة الكبرى الثابتة في وعي الكنيسة جمعاء. ولمّا تبيّن للفكر اللاهوتيّ الكاثوليكيّ المعاصر أنّ تطوّر نظريّات التفسير الفلسفيّة (الهرمينويطيقا أو الفَسارة)[٧] يَضطرّ جميع الثقافات البشريّة والأنظومات الدينيّة إلى النظر في صحّة هذا التلازم، شرعت تستحسن شيئًا من الفصل النبيه بين الحقلَين، حقل الكشف الإلهيّ والاختبار الإيمانيّ وحقل التفكّر اللاهوتيّ والتعبير اللاهوتيّ. فثبت عندها أنّ كثيرًا من الصياغات إنْ هي سوَى ألبسة ثقافيّة اتّسقت أوضاعُها وأحجامُها وقياساتُها وقوالبُها في زمن من الأزمنة وانقلبت اليوم غريبةً عن سبُل الاختبارات الإيمانيّة المتجدّدة.

واستنادًا إلى مثل هذه الاعتبارات طفق المجمع الفاتيكانيّ الثاني يستصوب الحديث عن صحّة التبرير النظريّ لجميع ضروب التنوّع والتباين في بناء الصياغات اللاهوتيّة. ومن غير أن يستفيض المجمعُ في استجلاء وجوه هذا التبرير، أعلن في غير تردّد أو استرهاب أنّ صون هذا التنوّع هو من ألزم واجبات الفكر اللاهوتيّ. ولذلك أخذ يلتمس للفكر اللاهوتيّ قسطًا وافرًا من الحرّيّة : «على كلّ واحد في

---

٦ **المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، الكنيسة في عالم اليوم، فقرة ٦٢.

٧ راجع م. عون، **الفسارة الفلسفيّة. بحثٌ في تاريخ علم التفسير الفلسفيّ الغربيّ**، دار المشرق، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤.

الكنيسة، مع حرصه على ضمانة الوحدة في ما لا بدّ منه، وبحسب الوظيفة التي قُسِمت له، أن يحافظ على الحرّيّة اللازمة سواءٌ كان في مختلف أنماط الحياة الروحيّة والمسلكيّة، أم في تنوّع الطقوس الليترجيّة، ولاسيّما في التعبير اللاهوتيّ عن الحقيقة الموحَى بها. وينبغي في كلّ شيء تغذيةُ المحبّة. وهكذا يُظهِر الجميع، بوجه صحيح ويومًا بعد يوم، كمالَ كاثوليكيّة الكنيسة ورسوليّتها»[٨]. لا ريب أنّ هذا النصّ المجمعيّ ينطوي على اعتراف جليّ بمبدإ الحرّيّة الفكريّة في تعاطي العلوم اللاهوتيّة. ومع أنّ المجمع يستند إلى مثل هذه الحرّيّة ليبرّر حديثَه عن شرعيّة التنوّع اللاهوتيّ، غير أنّه لا يلبث أن يُخضعها لمقاصد الكنيسة الكاثوليكيّة وغاياتها القصوَى، عنيتُ بها الحفاظ على الوحدة في جسد الكنيسة وتوطيد المحبّة في حياة المؤمنين وصون رسوليّة الكنيسة.

ومن الواضح أنّ ممارسة الحرّيّة في التفكّر اللاهوتيّ تتعزّز أو تتقهقر على حسب ما تتأوّله الكنيسةُ في معاني الوحدة والمحبّة والرسوليّة. فإذا خضعت الحرّيّة اللاهوتيّة لمبدإ الوحدة الكنسيّة تنوّعت مقادير الحرّيّة بتنوّع تصوّرات هذه الوحدة. وقد يعسر على الكنيسة الكاثوليكيّة أن تذهب مذهبًا أشدّ جرأةً في إعتاق الحرّيّة اللاهوتيّة من اعتبارات الوحدة والمحبّة والرسوليّة. وليس المطلوب أن تذهب هذا المذهب المتمادي، بل يجدر بها أن تُقبِل إلى مقاصد الوحدة والمحبّة والرسوليّة تتحرّى عن مضامينها وتستقصي ما أسقطه التاريخُ الكنسيّ عليها من توتّرات وتشنّجات وانقباضات فتحرّرها من قيود الإرباك والتضييق. وكلّما اتّسعت مفاهيم الوحدة والمحبّة والرسوليّة انتعشت الحرّيّة اللاهوتيّة في حياة الجماعات المسيحيّة المؤمنة. وفحوَى القول أنّ النظر اللاهوتيّ السليم، حين تنحصر الأمور في نطاق الانتماء الكنسيّ، لا يمكنه إلاّ أن يربط الحرّيّة بمقاصد الوحدة والمحبّة والرسوليّة. بيد أنّ الأمانة الإنجيليّة تقتضي أيضًا أن ترعَى الكنيسةُ هذه المقاصد فتشذّبها وتطهّرها وتصقلها وتشرّع لها آفاق الاقتداء بجرأة السيّد المسيح في التوفيق بين المحبّة الصادقة

---

[٨] **المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، الحركة المسكونيّة، فقرة ٤.

في التضامن والتآخي والعبقريّة المبتكرة في افتضاح الالتواء وانتقاد التصلّب والتنديد بالحرفيّة الكتابيّة الخانقة.

في نور هذه المقاربات التأصيليّة تستطلع الكنيسةُ الكاثوليكيّة مناهج التفكّر اللاهوتيّ وتستجلي طرائق تعزيز هذا التفكّر وتنميته وتطويره حتّى يطابق مسعَى الإنسان المعاصر في البحث عن معنًى وجوده ومقصد حياته وغاية نضاله. وفي نور هذه المقاربات أيضًا تحرص الكنيسةُ الكاثوليكيّة على تنشئة طلاّب اللاهوت والكهنوت[٩]. غير أنّ مفهوم علم اللاهوت، قبل أن يبلغ إلى مدارك المجمع

[٩] توضح وثيقةُ التنشئة الكهنوتيّة أصول التدريس اللاهوتيّ في معاهد التنشئة الكهنوتيّة : «تُدرَّس العلومُ اللاهوتيّة على ضوء الإيمان وبإشراف السلطة التعليميّة في الكنيسة، بحيث يستقي الطلاّبُ العقيدةَ الكاثوليكيّة من الوحي الإلهيّ في دقّة وعناية، ويتقصّونها، ويجعلونها غذاء لحياتهم الروحيّة الخاصّة، ويتمكّنون، في أثناء خدمتهم الكهنوتيّة، من التبشير بها، وعرضها، والدفاع عنها. وليُعنَ عنايةً خاصّة بأن تُوفَّر للطلاّب دراسةُ الكتاب المقدّس التي يجب أن تكون للاّهوت كلّه بمثابة الروح. فبعد مقدّمة وافية يُلقَّنون طريقةَ تفسير الكتاب بعناية ودقّة، فيطّلعون على الموضوعات الكبرَى في الوحي الإلهيّ، ويجدون الحافزَ والغذاءَ في القراءة اليوميّة للأسفار المقدّسة، والتأمّل فيها. يُعرَض اللاهوت العقائديّ على طريقة افتتاح كلّ مادّة منه بما يلائمها من موضوعات الكتاب المقدّس، ثمّ يُبيَّن للطلاّب ما قدّمه آباءُ الكنيستَين الشرقيّة والغربيّة لنقل كلّ حقيقة من حقائق الوحي نقلاً أمينًا، وللكشف عن مضامينها بوضوح. ويُعقَّب ذلك ببسطٍ لتاريخ العقيدة وعلاقته بتاريخ الكنيسة العامّ. ولكي تُجلّى بعد ذلك أسرارُ الخلاص تجليةً فيها ما أمكن من الكمال، يتعلّم الطلاّبُ أن ينفذوا أكثر فأكثر إلى أعماقها بتحليل نظريّ، وأن يكتشفوا ما بينها من ترابط، متّخذين لهم في ذلك كلّه القدّيس توما معلّمًا، ويُعلَّمون أن يكتشفوا أنّها أبدًا حاضرةٌ وفاعلةٌ في الأعمال الليترجيّة وفي حياة الكنيسة كلّها. ويتعلّمون أن يجدوا، على ضوء الوحي، حلولاً للمعضلات الإنسانيّة، وأن يعالجوا بالحقائق الأزليّة وضعَ الحقائق البشريّة المتبدّل، وينقلوا هذه الحقائقَ الأزليّة نقلاً ملائمًا لمعاصريهم. وتُجدَّد كذلك سائرُ الموادّ اللاهوتيّة باحتكاك أشدّ حيويّةً بسرّ المسيح وتاريخ الخلاص. ويُعالَج اللاهوتُ الأدبيّ بعناية خاصّة فيُكمَّل ويُغذَّى عرضُه العلميّ بتعليم الكتاب المقدّس تغذيةً أوفَى فيُبرز سموَّ دعوة المؤمنين في المسيح، وواجبَهم في أن يُثمروا في المحبّة لأجل حياة العالم. وكذلك يُرجَع، عند عرض الحقّ القانونيّ والتاريخ الكنسيّ، إلى سرّ الكنيسة وفاقًا للدستور العقائديّ «في الكنيسة» الذي أعلنه هذا المجمع المقدّس. والليترجيا المقدّسة التي يجب أن تُعَدّ الينبوعَ الأوّل والمهمّ للروح المسيحيّة الحقيقيّة، هذه الليترجيّا تُدرَّس وفاقًا للبندَين ١٥ و ١٦ من دستور الليترجيّا المقدّسة. (...) ويُدرَّج الطلاّبُ إلى تعرّف الديانات الأخرَى في كلّ منطقة تشهد لها انتشارًا واسعًا، فيكون لهم وقوفٌ أفضل على ما تنطوي عليه، بتدبير إلهيّ، من خير ومن حقّ، وتكون لهم طاقةُ الردّ على ما عندها من أضاليل، والقدرةُ على نقل نور الحقيقة الكامل إلى الذين لم يصل إليهم». (**المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، التنشئة الكهنوتيّة، فقرة ١٦).

الفاتيكانيّ الثاني، كان قد اختبر أزمنةً متدافعةً من النشوء والبناء والصياغة والتفتّح والتكيّف والتطوّر والنموّ. وعلاوةً على هذا، فإنّ اجتهادات التبصّر في مفهوم علم اللاهوت، وهي الاجتهادات التي نشطت أيضًا في خارج الكنيسة الكاثوليكيّة، لم تُفصح عنها كلّها نصوصُ المجمع الفاتيكانيّ الثاني. ولذلك يُعنَى البحث الآن بالنظر في نشأة علم اللاهوت وتطوّره، قبل أن يُكبّ على تدبّر نوعيّة اليقين المعرفيّ الذي يطمح الخطابُ اللاهوتيّ إلى الإتيان به ورعايته.

المحور الثاني
مفهوم علم اللاهوت المسيحيّ

اشتُقّت عبارةُ اللاهوت الأجنبيّة (théologie) من أصل يونانيّ معناه إنشاء الكلام في الله، أو إنشاء الكلام في الإلهيّات. فاللاهوت هو كلامُ البشر في الله. وبعبارة أدقّ يمكن القول بأنّ اللاهوت، في التصوّر المسيحيّ، هو كلام البشر في ما انكشف للإنسان من تجلّيات الله التاريخيّة، وفي ذروتها تجلّي حياة الله وفكر الله ومحبّة الله في شخص السيّد يسوع المسيح. وقبل الشروع في تفحّص طبيعة هذا العلم، قد يلزم الإصرار على أنّ المسيحيّين لا يدّعون في لاهوتهم القدرة على الحديث عن الله في ذاته، ولو أنّهم يعاينون في شخص يسوع المسيح أبهَى اعتلان للوجه الإلهيّ. وكلّ مغالاة في حمل اللاهوت على معنًى وصف الجوهر الإلهيّ (الكلام في الله في ذاته) لا تلبث أن تنحرف بالخطاب اللاهوتيّ عن صراط الاستقامة الإيمانيّة وصراط الاستقامة المعرفيّة[١٠].

ولمّا كان الله في تجلّياته قد أصبح في علم اللاهوت المسيحيّ موضوعًا للكلام،

---

[١٠] راجع ب. جيزل، «مهمّة علم اللاهوت ووظيفتُه الحاليّة»، **مجلّة لوفان اللاهوتيّة**، ٢٠٠٤، ٣ :
P. Gisel, « Tâche et fonction actuelle de la théologie », *Revue Théologique de Louvain.*

فإنّ فرعًا من فروع علم اللاهوت، وهو علمُ الأصول اللاهوتيّة[١١]، يستفسر العقلَ اللاهوتيّ المسيحيّ عن معنى تحوّل الله موضوعًا لخطاب بشريّ. ومعنَى هذا الاستفسار أن يسأل الإنسانُ نفسَه كيف يتهيّأ له أن يتكلّم في الله. وحين يصبح الله موضوعًا لخطاب بشريّ هو علم اللاهوت في المسيحيّة، يجوز الاستفسار عن هويّة هذا الإله القابل لبعض من الانكشاف يُتيح للإنسان أن ينشئ كلامًا في الذات الإلهيّة المنكشفة. وفي هذا السياق عينه، يمكن الاستفسار عن صحّة المضامين التي ينطوي عليها الكلامُ اللاهوتيّ الذي يروم أن يقول في الله قولاً بشريًّا. بيد أنّ هذا القول البشريّ يظلّ مرتبطًا بالمبادرة الإلهيّة التي تتقدّم على الخطاب الإيمانيّ. ومعنَى هذا الارتباط أنّ شيئًا من القول اللاهوتيّ، إذا ما اكتفَى بالتأمّل في حدث يسوع المسيح وأعرض عن الإكراه المعرفيّ، يعضده فعل الثقة والإيمان بأنّ روح المسيح يُلهم هذا القول اللاهوتيّ فيقوّمه ويصوّبه على قدر ما يحترم علمُ اللاهوت مقامَ الألوهة الأسمَى. وفي هذا الاعتبار استباقٌ لخلاصات البحث الآتية.

غير أنّ التعمّق في موضوع علم اللاهوت يُفضي بالإنسان إلى اكتشاف هويّة الله الفاعلة في مثل هذا الخطاب اللاهوتيّ البشريّ. فبما أنّ علم اللاهوت مبنيّ على كشف الوحي الكتابيّ في المسيحيّة، فإنّ الله يصبح، من هذا الوجه، هو الذاتَ الفاعلةَ في علم اللاهوت. فهو في الوقت عينه ذاتٌ فاعلةٌ، وهو من حيث اعتلان حياته وفكره ومحبّته في شخص يسوع المسيح موضوعٌ متأثّر بفعل الخطاب اللاهوتيّ. وذلك كلّه يجري في حدود التأثّر التاريخيّ لما يُعهَد إلى الإنسان من مسؤوليّةٍ في تقبّل مثل هذا الانكشاف الإلهيّ. وممّا يُربك الفكرَ الإنسانيّ أنّ الإنسان هو أيضًا ذاتٌ فاعلةٌ في إنشاء الكلام اللاهوتيّ. ومن ثمّ، فإنّ المسيحيّة تنظر إلى علم اللاهوت نظرتَها إلى حقل من حقول الاختبار المعرفيّ الإنسانيّ الذي يتجلّى فيه بوضوح بعضٌ من الحراك المتوتّر بين ذات الله في ما انكشف منها

---

[١١] راجع ع. ت. خوري وم. ب. عون، **علم الأصول اللاهوتيّة**، المكتبة البولسيّة، جونية، لبنان، الجزء الأوّل (٢٠٠٠)، الجزء الثاني (٢٠٠٢).

للإنسان المؤمن وذات الإنسان في ما اختبرته من هذا الكشف التاريخيّ.

وفي تعقّب ظهور العبارة في تاريخ الفكر المسيحيّ، يتبيّن أنّ علم اللاهوت قد نشأ قبل المسيحيّة وفي فضاء ثقافيّ غير الفضاء المسيحيّ[١٢]. وهو علم لا يُعثَر عليه في تضاعيف الكتاب المقدّس. ولقد استخدم أفلاطون (السياسيّات، ٣٧٩ a) عبارةَ اللاهوتيّات (theologia) يدلّ بها على الأساطير والقصص الدينيّة التي يُخضعها العقلُ للحكم الفلسفيّ النقديّ. وأمّا أرسطو، فعلاوةً على اعتماد المعنَى عينه الذي ينسبه إليها أفلاطون (أرسطو، الميتافيزيقا، B ١٠٠٠ a ٩)، فإنّه يضع اللاهوت في المرتبة الأولى من العلوم الفلسفيّة النظريّة الثلاثة، ألا وهي الرياضيّات والفيزياء (الميتافيزيقا، E ١٠٢٦ a ١٩). وهذا العلم يُعنَى بحسب أرسطو بما هو ثابت وأزليّ، ويُفضي إلى الألوهة. وهو حقل معرفيّ يقوم في ما وراء العلوم الطبيعيّة. ويعتبر أرسطو أنّ علم اللاهوت هو ذروة المعرفة النظريّة التأمّليّة، أي ذروة الفلسفة. وليس من العجب أن يتأثّر الفكرُ اللاهوتيّ الغربيّ بالتصوّر الأرسطيّ لموقع الفلسفة الأولى، فيُنزل الفلسفةَ منزلةً رفيعةً في نطاق العلوم اللاهوتيّة. غير أنّ الفلاسفة الإغريق لم يسمّوا أنفسَهم لاهوتيّين، وذلك بالرغم من التماهي القائم في فكرهم بين الفلسفة الأولى وعلم اللاهوت. وجليٌّ أنّ هذه الصلة الإغريقيّة ظلّت في نطاق التصوّر المعرفيّ المسيحيّ تربط الفلسفةَ باللاهوت ربطًا وثيقًا حتّى اليوم الحاضر.

ومن بعد ذلك، ميّز الرواقيّون ثلاثةَ أنواع من العلوم اللاهوتيّة. وأنشأ فارون (١٢٧ ق. م.) تصنيفًا اعتمده آباءُ الكنيسة من مثل ترتليانوس وأوسابيوس وأوغسطينوس، فتحدّث عن اللاهوت الأسطوريّ الميتولوجيّ الذي يُعنَى به الشعراء، وعن اللاهوت الفيزيائيّ الطبيعيّ الذي يُعنَى به الفلاسفة، وعن اللاهوت

---

[١٢] راجع غ. إيلينغ، «علم اللاهوت»، مقالة منشورة في الكتاب الذي أعدّه ك. غالينغ (ناشر)، **الدين في التاريخ والزمن الحاضر**، المجلّد السادس، ١٩٦٩، ص ٧٥٤-٧٦٩؛ ب. أيخر، **علم اللاهوت. مدخل إلى دراسته**، مونخِن، ١٩٨٠، ص ٤٦-٥٣ :
G. Ebeling, « Theologie », in : K. Galling (éd.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* ; P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium.*

السياسيّ الذي يُعنَى به أهل الاشتراع القانونيّ. واللاهوت السياسيّ هو الذي اعتمدته الامبراطوريّة الرومانيّة التي كانت تبحث عن أفضل السبُل لإكرام الآلهة استرضاءً لها في تأييد قوّتها وتعزيز إدارتها.

ولّما كان علم اللاهوت يدلّ في جوهره على كلام للإنسان في الله، فإنّ علم اللاهوت المسيحيّ هو كلامُ الإنسان المسيحيّ في الله، أي كلامٌ مسيحيّ في الله. ولّما كان علم اللاهوت، في أصوله اليونانيّة، مَبنيًّا على مقولات التفكير الفلسفيّ، فإنّ كلّ كلام ينشئه الإنسان في الله ليس هو بالضرورة كلامًا لاهوتيًّا. فها هوذا بولس الرسول يدحض كلامَ اللاهوت المبنيّ على حكمة البشر (الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين ١، ٢٢). ولقد عرف الفكرُ المسيحيّ نقاشًا حادًّا استمرّ إلى اليوم تقابَل فيه فكرٌ لاهوتيّ مبنيّ على مقولات الفلسفة السائدة هو وفكرٌ لاهوتيّ مبنيّ على مضامين الكلام الإلهيّ المتجلّي في الوحي الكتابيّ. واستند البعض من المسيحيّين الأوائل إلى صورة «المسيح المصلوب» التي نحتها بولس الرسول ليُبطِلوا كلّ جدوى من تعاطي الحكمة البشريّة الدنيويّة.

ومع أنّ آباء الكنيسة الرسوليّين الأوائل لم يستعملوا عبارة علم اللاهوت[١٣]، فإنّ ضرورات تبليغ البشرَى الإنجيليّة في العالم الرومانيّ دفعت بالكنيسة إلى تطوير صياغتها لمضامين إيمانها المسيحيّ عن طريق استخدام مقولات الفلسفة اليونانيّة السائدة في ذلك العصر وتحميلها أبعاد الحقيقة الإنجيليّة التي بلّغها إيّاها المسيح. ومن الثابت أنّ المسائل التي اضطرّت الكنيسةُ أن تعالجها في القرون الأولى من تاريخها نشأت معظمُها من قضايا دينيّة بحتة[١٤]. ولقد واظبت الجماعة المسيحيّة على الاعتناء

[١٣] في مَسرَى الفكر اللاهوتيّ الإسلاميّ نشأ علم الكلام نشوءًا متأخّرًا : «بيِّنٌ أنّ صناعة الكلام والفقه متأخّرتان عن الملّة، والملّة متأخّرة عن الفلسفة». (الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٣٢).

[١٤] يعتقد الكثيرون أنّ مسائل علم الكلام، إذا ما قورنت بالمسائل اللاهوتيّة الأولى، نشأت في معظمها من قضايا عانتها الجماعة المسلمة اقترنت فيها اقترانًا وثيقًا الأبعادُ التشريعيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة. أنظر ل. غارديه وج. م. قنواتي، **مدخل إلى اللاهوت الإسلاميّ. محاولةٌ في اللاهوت المقارن**، فران، باريس، ١٩٤٨، ص ٣٠٤ :

بضبط أصول التفكير اللاهوتيّ طوال قرون من تاريخها حتّى تهيّأ لها في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر أن تبني بناءً متين الأُسُس واضح المعالم علمَ اللاهوت الذي بلغ حينئذ ملءَ القامة في بنائه النظريّ العلميّ[١٥]. وقد تتطابق هذه اللحظة التاريخيّة في تطوّر علم اللاهوت هي والأنظومة التومائيّة التي أنشأها في كثير من الدربة أعظم لاهوتيّي الكنيسة الكاثوليكيّة، عنيتُ به الراهب الإيطاليّ الدومينيكانيّ توما الأكوينيّ (١٢٢٥-١٢٧٤). وهي الأنظومة التي شاع عنها أنّها خلاصة اللاهوت الكاثوليكيّ السكولاستيكيّ المدرسيّ الرامي إلى التوفيق بين العقل والنقل.

واستخراجًا لتحديد جامع لعلم اللاهوت، يمكن القول بأنّ اللاهوت المسيحيّ هو استيضاحٌ لمعطيات الوحي الكتابيّ بواسطة النظر العقليّ المستنير بالإيمان. غير أنّ مثل هذا التحديد لا يحجب لطائف المعاني التي اكتسبتها عبارةُ علم اللاهوت في الفكر الدينيّ المسيحيّ. فآباء الكنيسة الشرقيّون هم الذين سارعوا إلى انتزاع المدلولات الإغريقيّة الأسطوريّة التي كانت تنطوي عليها عبارة theologia (ثيولوجيا). فمنهم من اعتبر اللاهوتَ تأمّلاً في الإلهيّات (إكليمنضس وأوريجينيس)؛ ومنهم من حصر اللاهوت في معرفة الإله الحقيقيّ حتّى أصبح هذا العلم تعبيرًا عن

L. Gardet et G.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin.

[١٥] يظهر من مقارنة التطوّر التاريخيّ لعلم اللاهوت المسيحيّ وعلم الكلام الإسلاميّ أنّ العلم الأوّل أعوزه ثلاثة عشر قرنًا من التاريخ قبل أن تكتمل عدّته، بينما العلم الثاني اكتفى بثلاثة قرون على الأرجح قبل بلوغه ملء قامته النظريّة. وفيما يفترض البعض أنّ علم الكلام أفاد من خبرة علم اللاهوت الذي توسّع فيه آباء الكنيسة في القرون الثمانية الأولى من المسيحيّة، فاختزل زمنَ الإعداد والنضج الذي احتاج إليه الفكرُ الدينيّ المسيحيّ، يختار البعضُ الآخر في تبرير الجمود الذي اعترى علم الكلام منذ القرن الثاني عشر، وهو القرن الذي شهد تفوّرَ النشاط في تطوير علم اللاهوت المسيحيّ. وليس للباحث المعاين لهذا التباين التاريخيّ إلاّ أن يسأل نفسه هل يكون التقدّم والجمود في هذا السياق مرتبطًا بأحوال المجتمع والتاريخ أم يكون مقترنًا بطبيعة المضامين المعرفيّة التي يُعنَى بها كلٌّ من العلمَين. راجع ك. ه. بيكِر، «في صيرورة العالم الإسلاميّ وجوهره»، **دراسات في الإسلام** ١، لايبتسيخ، ١٩٢٤، ص ٤٣٢-٤٤٩؛ ط. أندريه، **أصول الإسلام والمسيحيّة**، باريس، ١٩٥٥.

C. H. Becker, «Vom Werden und Wesen der islamischen Welt», in *Islamstudien*, Leipzig; T. Andrae, *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. J. Roch, Paris.

كلام في حياة الله الثالوثيّة (أوسابيوس). واستنادًا إلى هذه المقاربة أخذ آباء الكبّادوق يستعملون علم اللاهوت للتدليل على تدبير الله الخلاصيّ (الأويكونوميا)، وفي هذا التدبير يحظَى المسيح بالمرتبة الأولى في نطاق العناية الفكريّة بالشؤون الإلهيّة. وعلى حسب هذا المعنَى، يصبح علمُ اللاهوت لدَى الآباء اللاهوتيّين اليونانيّين سبيلَ البلوغ إلى معرفة الله في طبيعة ذاته الإلهيّة.

وفي اعتماد هذا السبيل جعل هؤلاء الآباء يؤثِرون الطريقة الصوفيّة في إدراك سرّ الله، فنشأت إضافاتُ التوضيح في وصف علم اللاهوت، ومنها عبارات اللاهوت الصوفيّ، واللاهوت الرمزيّ، ولاهوت النفي أو لاهوت التنـزيه أو لاهوت الوقف (théologie apophatique, théologie négative). و لم تكن هذه العبارات تدلّ على أقسام مختلفة من علم اللاهوت، بل كانت تشير إلى طرُق شتّى في إدراك سرّ اللاهوت[16]. ولا شكّ أنّ هذا اللاهوت الصوفيّ الرمزيّ في النفي والتنزيه قد طبع فكر بعض الآباء اليونانيّين، ومنهم ديونيسيوس الأريوباجيّ وغريغوريوس النيصيّ الذي وصف الدخول في علم اللاهوت كالولوج في العتمة الإلهيّة. ويمكن القول بأنّ لاهوت التنزيه يعدو أن يكون مجرّد طريقة في ممارسة علم اللاهوت ليصبح تعبيرًا عن موقف لاهوتيّ عقائديّ اتّسمت به أعمالُ الكثير من آباء الشرق. ولقد بلغ هذا اللاهوت ذروته حين ميّز غريغوريوس بالاماس جوهر الألوهة من الأفعال أو الطاقات الإلهيّة، مبقيًا الجوهرَ في دائرة السرّ، ومعتبرًا الأفعال قمّة الاعتلان الإلهيّ[17]. وأمّا في الأدب الزهديّ المسيحيّ (إفغريوس البنطيّ ومكسيموس المعترف وغيرهما)، فإنّ علم اللاهوت ينقلب عرفانًا مُبهجًا ترتقي به

---

[16] راجع مقالة إ. كونغار، "علم اللاهوت"، **الموسوعة اللاهوتيّة الكاثوليكيّة**، لوتوزي، باريس، ١٩٤٦، عامود ٣٤٤ :

Y. Congar, art. «Théologie», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey, Paris.

[17] أنظر ف. لوسكي، **محاولةٌ في لاهوت كنيسة الشرق الصوفيّ**، باريس، أوبييه، ١٩٤٤، ص ٦٨ وما يليها :

V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, Paris.

النفسُ إلى ذروة الكمال[١٨].

وفي تطوير صياغة البشرَى الإنجيليّة نشأت علاقةٌ من التوتّر الدائم بين كلام الله وكلام اللاهوت، بحيث وعَى آباء الكنيسة واللاهوتيّون المسيحيّون الأوائل أنّ الكلام اللاهوتيّ ينبغي له أن يقود إلى استجلاء حقائق الكلام الإلهيّ، وأنّ حقائق الكلام الإلهيّ لا تنكشف إلاّ في انغراسها في سياق الزمن الذي تحياه جماعةُ المؤمنين. وفي صدد هذه العلاقة المستمرّة بين الكلامِ الإلهيّ والكلام اللاهوتيّ، يقول المجمعُ الفاتيكانيّ الثاني : «لكي تُحسِن الكنيسةُ القيامَ بهذه المهمّة لا بدّ لها أبدًا من استشفاف علاماتِ الأزمنة ومن تفسيرها على ضوء الإنجيل، بحيث تستطيع الإجابةَ، بطريقة توافق كلَّ جيل، عن الأسئلة المزمنة التي يطرحها الناسُ في معنَى الحياة الحاضرة والآتية، وفي العلاقات القائمة في ما بينهم. من هنا ضرورةُ الإحاطة بهذا العالم الذي نعيش فيه معرفةً وفهمًا له، ولِما يحمله من تطلّعات ورغبات، ولِما له في أكثر الأحيان من طابع مأساويّ»[١٩]. فالإدراك التاريخيّ لحركة الوجود الإنسانيّ هو الموضع الذي فيه يمكن لكلام الله أن يعتلن ويُبلَّغ. ذلك أنّ الكلام الإلهيّ، حين ينخرط في التاريخ، يصبح خاضعًا لناموس التاريخ، في حين أنّ الكلام اللاهوتيّ الذي يُنشئه علمُ اللاهوت لا يمكنه على الإطلاق الانعتاق من قيود التاريخ. فلا عجب، من ثمّ، أن يقترن الكلامُ الإلهيّ بالكلام اللاهوتيّ اقترانًا لا انفصام فيه بحيث إنّ الكلام الأوّل لا يولد إلاّ في الكلام الثاني وإنّ الكلام الثاني لا يستقيم إلاّ بالكلام الأوّل.

وفي هذا السياق يمكن الانصراف إلى شيءٍ من المقارنة الخفِرة بين علم اللاهوت المسيحيّ وعلم الكلام الإسلاميّ. فعلى الرغم من وحدة البنية الاختباريّة

---

١٨ من البيّن أنّ علم الكلام أو علم التوحيد لم يكتسب في الفكر الدينيّ الإسلاميّ معاني اللاهوت العرفانيّ أو التصوّفيّ. فعلم الفقه، ومعناه الأصليّ منهج الفهم الذي يصوّب النظر العقليّ في أمور الوحي، كان هو الأسبق إلى الظهور. ولم يتهيّأ لعلم الكلام أن يستقلّ في حقله المعرفيّ الخاصّ إلاّ بعد أن انحصر الفقه بعلوم الشريعة.

١٩ **المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، الكنيسة في عالم اليوم، فقرة ٤.

الإيمانيّة وتشابه الأنظومة اللاهوتيّة المبنيّة على أسبقيّة المبادرة الإلهيّة في الديانتَين المسيحيّة والإسلاميّة، فإنّ ثمّة وجوهًا من الاختلاف تظهر في مستوَى المرجع والطريقة والغرض. وقد يكون في إعراض الدين الإسلاميّ عن استخدام عبارة علم اللاهوت رغبةٌ أصليّة في صون الطبيعة الإلهيّة من مخاطر الخطاب الإنسانيّ. ولذلك يؤثِر المسلمون الحديث عن علم الكلام[٢٠]، ويكتفون بالمقابلة بين اللاهوت في طبيعة الله التي يستحيل إدراكُها والناسوت في طبيعة الإنسان التي تتجلّى حقيقتُها في تضاعيف الوحي القرآنيّ. وعلاوةً على هذا، فإنّ المرجع النظريّ في علم الكلام هو العقل البشريّ الذي يبحث في نصوص الوحي القرآنيّ يعضده ويُسعفه الفضلُ الإلهيّ، في حين أنّ المرجع النظريّ في علم اللاهوت هو العقل البشريّ يسكنه سكنَى الإنارة والهدي والإلهام الروحُ الإلهيّ عينُه. والطريقة التي ينهجها علم الكلام هي طريقة تثبيت العقائد وشرح النبوّات، بينما الطريقة التي يعتمدها علم اللاهوت تقوم على التعمّق في سرّ يسوع المسيح الذي به يتجلّى اعتلانُ كلام الله لجميع أبناء البشر. وأمّا الغرض في علم الكلام، فالدفاع عن صحّة العقيدة القرآنيّة ودحض الأضاليل ودعوة الناس إلى الائتمام بالهدي الإلهيّ، فيما الغرض من علم اللاهوت الاشتراك في الحياة الإلهيّة والولوج في تدبير الخلاص الذي أنجزه السيّدُ المسيح استهلالاً للملكوت الآتي.

---

[٢٠] تجدر الإشارة إلى أنّ عبارة علم الكلام الإسلاميّة مشتقّةٌ من مدلول اللوغوس اليونانيّ. ويجوز أيضًا ربط هذه العبارة بمصطلح الديالكتيك الجداليّة (dialectique apologétique) حيث يُدعَى أصحاب هذا العلم بالمتكلّمين أو المجادلين، وأصل التسمية باليونانيّة إريستيكوي (eristikoi) وباللاتينيّة ديسكبتانتِس (disceptantes). - راجع في ذلك بحث بولس الخوري، «يوحنّا الدمشقيّ والإسلام»، في مجلّة **الشرق لأدنى المسيحيّ** *Proche-Orient Chrétien*، ١٩٥٧. - وبعد أن كان الكلام في الأدبيّات العربيّة الأولى يدلّ، في وجه العموم، على وصف الأشياء والموجودات، أخذ يعني في سياقه الدينيّ الإسلاميّ الكلام في الأمور الإلهيّة. راجع د. ب. ماكدونالد، مقالة «الكلام»، **الموسوعة الإسلاميّة**، بريل، لايدن :

D. B. Macdonald, art. «Kalam», dans : *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden.

المحور الثالث
علاقة اللاهوت بالفلسفة والعلوم الوضعيّة

وفي مجرَى الزمن سعى علم اللاهوت إلى العثور على موقعه المعرفيّ في نطاق سائر العلوم الإنسانيّة والوضعيّة. وبسببٍ من قرب الطرائق والأساليب والأسئلة والمضامين والتطلّعات واجه اللاهوت المسيحيّ الفكرَ الفلسفيّ والفكر العلميّ. وما عتّم أن جنَى من هذه المواجهة الفكريّة الكثير من الخصوبة والحيويّة والتجدّد. وقبل الوصول إلى التحرّي الصريح عن أهليّة علم اللاهوت للإتيان بخطاب معرفيّ خليق بتدبّر مقتضيات المسعَى الإنسانيّ الأشمل، يجدر النظر في الصلات الجدليّة التي نشأت بين علم اللاهوت من جهةٍ والفلسفة والعلوم الوضعيّة من جهة أخرَى.

في علاقة اللاهوت بالفلسفة (الشريعة والحكمة)، سعَى كلٌّ من الفكرَين إلى تحديد هويّته وتعيين حقله وإثبات صلاحيّته المعرفيّة. واستبان أنّ الفلسفة ليست لاهوتًا بالمعنَى المسيحيّ للعبارة، ولو أنّ اللاهوت، باستفساراته القصيّة، ما فتئ يؤثّر تأثيرًا واضحًا في مسرَى الفكر الفلسفيّ. واستبان أيضًا أنّ اللاهوت ليس فلسفةً وحسب، ولو أنّه يعتمد أساليب التفكير الفلسفيّ وطرائق التحليل الفلسفيّ ومقولات الإدراك الفلسفيّ[٢١]. وعلى حسب هذا المعنَى، يمكن الجزم بأنّ الفلسفة ضرورةٌ لا غنَى عنها في اللاهوت، وذلك على الرغم من الاعتراضات اللاهوتيّة البحتة التي يسوقها غلاة المتكلّمين المسيحيّين الذين يظنّون أنّ في إقصاء الفلسفة عن اللاهوت تنقيةً للفكر الدينيّ والتزامًا أمينًا لمقاصد الوحي الإلهيّ[٢٢].

---

[٢١] من شدّة اختلاط طرائق التفكير الفلسفيّ بطرائق التفكير اللاهوتيّ في الفكر الدينيّ الإسلاميّ، سعَى ابن خلدون إلى التمييز بين رهط المتكلّمين الأوائل وجماعة المتكلّمين المتأخّرين الذين أغرقوا في «مخالطة الفلسفة والتبس عليهم شأنُ الموضوع في العلمَين فحسبوه فيهما واحدًا في اشتباه المسائل فيهما» (ابن خلدون، **المقدّمة**، دار القلم، بيروت، د. ت.، ص ٤٣٠).

[٢٢] لقد اختبر الفكر الفلسفيّ العربيّ بعضًا من الترابط بين الفكر المعرفيّ الحكَميّ والفكر العقيديّ الشريعيّ. وبسببٍ من اعتقاده بوحدة العقل ووحدة الحقيقة، سعَى إلى إبراز التمايز بين منهجيّة الفلسفة ومنهجيّة الشريعة. ومن هذه المحاولات اجتهاد الكنديّ في ضبط جميع العلوم وإدخالها في علم الفلسفة الأوسع:

ومع أنّ عصر الأنوار هو الذي دعا دعوةً صريحةً إلى فصل الفلسفة عن اللاهوت، فإنّ أغلب الفلاسفة كانوا يؤيّدون منذ زمن بعيد أن تستقلّ الفلسفةُ عن اللاهوت. إلاّ أنّ التحريض على الفصل لم يحظَ في الأوساط اللاهوتيّة بالمقدار عينه من التأثير الفعليّ، إذ إنّ كثيرًا من علماء اللاهوت المسيحيّين ظلّوا يتوسّلون بالفلسفة إطارًا معرفيًّا يُعينهم على التعبير عن مضامين إيمانهم. واليقين اللاهوتيّ في هذا التوسّل أنّ الفلسفة واللاهوت كليهما يُعنَيان باستفسار الإنسان عن معاني الوجود القصيّة، فيلتقيان في موضع الاستفسار عينه. وفيما الفلسفة تواظب على الاستفسار تشرّعه على أرحب الآفاق، مُعرِضةً عن الإجابة المباشرة القاطعة ومُبقيةً باب الاجتهاد مفتوحًا، يجتهد اللاهوتُ في ابتكار الأجوبة وتقديمها للمؤمنين، من غير أن يُغفل عن تجديد مضامينها بحسب تطوّر الأوضاع وتقدّم المعارف. ولا شكّ أنّ الفلسفة واللاهوت اختبرا في العصور الوسطَى أوثقَ رباط اقترن به مصيرُهما المعرفيّ المشترك. وعن هذا الاقتران الذي يتجلّى فيه تكامل الإسهام الفلسفيّ والإسهام اللاهوتيّ، تحدّث القدّيس توما الأكوينيّ قائلاً إنّ «عين طائر الليل يمكنها

«إنّ في علم الأشياء بحقائقها علمَ الربوبيّة وعلم الوحدانيّة وعلم الفضيلة وجملةَ علم كلّ نافع والسبيل إليه». (الكنديّ، **رسائل الكنديّ الفلسفيّة**، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربيّ، مطبعة الاعتماد، مصر، ١٩٥٨، ص ١٠٤). وذهب الفارابي إلى اعتبار الفلسفة أعلى العلوم على الإطلاق، فبرهن أنّ «الشرائع الفاضلة كلّها تحت الكلّيّات في الفلسفة العمليّة. والآراء النظريّة التي في الملّة براهينُها في الفلسفة النظريّة وتؤخَذ في الملّة بلا براهين. فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملّة هما تحت الفلسفة... فإذن الفلسفة هي التي تعطي براهينَ ما تحتوي عليه الملّة الفاضلة. فإذن المهنة الملكيّة التي عنها تلتئم الملّة الفاضلة هي تحت الفلسفة». (الفارابي، **كتاب الملّة**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٦٨، ص ٤٧). وتبريرًا لهذه المرتبة السامية، يرَى الفارابي أنّ «الفلسفة، حدّها وماهيّتها، أنّها العلمُ بالموجودات بما هي موجودة... حتّى إنّه لا يوجد شيءٌ من موجودات العالم إلاّ وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانيّة». (الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمَين**، تحقيق ألبير نادر، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٦٠، ص ٨٠). بيد أنّ نزول الفلسفة هذه المنزلة في فكر الفارابي لا يجرّد الحكمة من ضرورتها، إذ إنّ الحكمة «هي التي توقف على السعادة في الحقيقة، والتعقّل هو الذي يوقف على ما ينبغي أن يُفعَل حتّى تحصل السعادة». (الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي نجار، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ص ٦٢).

ألاّ ترَى الشمس؛ ولكنّ عين النسر تراها»[٢٣].

وبما أنّ علم اللاهوت هو إعمالٌ دائمٌ للفكر في مضامين البشارة الإنجيليّة، وأنّ إعمال الفكر هو من صلب الفعل الفلسفيّ، فإنّ علم اللاهوت لا يمكنه أن يستغني عن الفلسفة، أي عن التفكير العقليّ في حقائق الإيمان المسيحيّ[٢٤]. غير أنّ الفلسفة تحرص كلَّ الحرص على استقلاليّتها المعرفيّة، ولا يسعها أن تُخضع تقصّياتها ومعايناتها وتحاليلها واستنتاجاتها لسلطة هي غير سلطة العقل الذاتيّة، بينما علم اللاهوت يجرؤ فيستند إلى سلطة الوحي الإلهيّ المتمثّلة في البشرى الإنجيليّة[٢٥]. وفي هذا الاستناد يُظهر علمُ اللاهوت أنّ الفكر البشريّ في وسعه تجاوز علاقة التوتّر والتعارض الناشئة بين سلطة ذاتيّة منبثقة من طبيعة فعله، وسلطة خارجيّة صادرة عن مرجعيّة إلهيّة. بيد أنّ محاولة علم اللاهوت التوفيقَ بين سلطة العقل وسلطة النقل تظلّ خاضعةً لتطوّر الأوضاع الثقافيّة وتبدّل الذهنيّة الكنسيّة في سياسة شؤون الفكر وتدبير أمور الجماعة.

ووفقًا لهذه الرؤية، يجدر القول بأنّ توق الفلسفة إلى الاستقلال المعرفيّ المطلق يظلّ توقَ الواقع إلى المثال، إذ إنّ هذا الاستقلال تقيّده أوضاعُ التاريخ المتقلّبة. فليس من استقلال مطلق للفكر الفلسفيّ، أي ليس لفكر فلسفيّ أن يدّعي الانعتاق الكامل وغير المشروط من قرائن الزمن وأحوال المجتمع البشريّ وأوضاع التاريخ.

---

[٢٣] أنظر ت. الأكوينيّ، **شرح كتب ميتافيزيقا أرسطو الاثني عشر**، الجزء الثاني، الباب الأوّل، الفصل الأوّل، رقم ٢٨٦ :

Thomas d'Aquin, *In Aristotelis libros XII Metaphysicorum*, II.

[٢٤] في علم الكلام الإسلاميّ يُعتبَر النظرُ بالعقل من أخطر الواجبات الدينيّة لأنّه يقود الإنسان إلى معرفة الحقائق الإلهيّة : «إنْ سأل سائلٌ فقال : ما أوّلُ ما أوجب الله عليك، فقلْ : النظر المؤدّي إلى معرفة الله تعالَى لأنّه تعالَى لا يُعرَف ضرورةً ولا بالمشاهدة. فيجب أن نعرفه بالتفكّر والنظر». (القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، مطبعة الاستقلال الكبرَى، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٣٩).

[٢٥] لقد سعَى البعضُ من الفلاسفة المسلمين إلى معالجة قضايا دينيّة كلاميّة. ففي كتاب **الشفاء** وكتاب **النجاة**، حاول ابن سينا أن يبرّر الرسالة النبويّة. وفي كتاب **كشف المناهج** بعقد ابن رشد كلامَه على البحث في شؤون التفسير القرآنيّ. وفي موازاة اعتناء الفلاسفة المسلمين بقضايا الكلام، اعتنَى بعضُ المتكلّمين بقضايا محض فلسفيّة (أنظر كتاب **شرح المواقف** للجرجاني).

وما انفكّ الإنسانُ المعاصر يَعي شيئًا فشيئًا أنّ علمه يخفي وراءَه جهلاً هو بمنزلة الحافز الدائم والسياج الاحترازيّ من ادّعاء القبض المطلق على الحقّ. وليس أبلغ من مقولة التفحّص والشكّ الإغريقيّة (skepsis) التي تجسّد مثال التحفّز الدائم للاستفسار المتجدّد عن معاني الكون والوجود. وفي هذا يمكن القول بأنّ السؤال هو تقوَى الفكر المتّضع.

ولا جرم أنّ هذا الوعي المتنامي لحدود الفكر الفلسفيّ أثّر تأثيرًا دامغًا في علم اللاهوت، إذ حين كان تعاونُ الفلسفة واللاهوت على أشُدّه في العصور الوسطَى، وكان كلا العلمَين يدعوان الله الكائن الأسمَى، كان الرأي سائدًا في أنّ أقصَى ما يمكن الفكر البشريّ أن يدركه من الله هو القول بأنّ جوهر الله يظلّ ممتنعًا عن الإدراك، وأنّ كلّ ما يحصّله هذا الفكر من إدراك للذات الإلهيّة لا يبلغ إلاّ إلى مستوَى الاعتلان الذي شاءه الله كشفًا حرًّا لبعض من غنَى فكره الفائق الوصف.

وخلاصة القول في شأن علاقة الفلسفة باللاهوت أنّ الاعتراف بالعجز الإنسانيّ في تصوّر الجوهر الإلهيّ والتيقّن من ارتباط الفكر المستمرّ بأوضاع التاريخ القاهرة، حقيقتان تَضطرّان الفلسفة إلى الإقرار باستحالة الجواب الفلسفيّ المحض عن استفسارات الوجود القصيّة، وتضعان الفكر الفلسفيّ في موضع التقصّي الموضوعيّ والتفحّص الناقد والتمييز المتطلّب لجميع ضروب الإجابة التي يعمد إلى صياغتها علمُ اللاهوت المسيحيّ. وأمّا هذا العلم، فإنّه يدرك ذاتَه كسعي متواصل لإنارة الوجود الإنسانيّ إنارةَ الفعل التاريخيّ المقترن بأوضاع البشر وأحوال الزمن. ولذلك هو علم الإجابة والاعتناق يقوم في موازاة الفلسفة، وهي في أصلها علم الاستفسار وعلم النقد.

وأمّا ما هو من أمر العلاقة التي يمكن افتراضُها ناشئةً بين اللاهوت والعلم، أو بين التفكير اللاهوتيّ والتحرّي العلميّ، فإنّ شيئًا من التواصل المنطقيّ قد يُفضي إلى اعتبار علاقة اللاهوت بالعلم امتدادًا لعلاقة اللاهوت بالفلسفة، ولو أنّ بين العلاقتَين اختلافًا جوهريًّا. ففيما علاقة الفلسفة باللاهوت تنطوي على الكثير من أبعاد التشابه والتعاون والتكامل، تتضمّن علاقةُ العلم باللاهوت الكثير من عوامل

التباين والتعارض حتّى النبذ والإقصاء. وليس المقصود إقامة شيء من الارتباط بين العلم واللاهوت، بل إضفاء صفة العلم على الفكر اللاهوتيّ. وممّا لا ريب فيه أنّ انتساب علم اللاهوت إلى دائرة العلوم الوضعيّة أو، في تعبير أدقّ، اعتبار التفكير اللاهوتيّ تفكيرًا علميًّا مستوفيًا شروط الموضوعيّة العلميّة والنزاهة العلميّة والصحّة العلميّة، لا يني يُثير الكثير من المعضلات.

وفي الغالب من الأحيان اتّسم الموقفُ اللاهوتيّ من الفكر العلميّ بسمة الدفاع وسمة الهجوم. ففي الدفاع ارتضَى الفكرُ اللاهوتيّ أن يقرّ بنشوء مقولات العلم ومقاييسه وأدلّته نشوءًا مستقلاً عن علم اللاهوت. وجريًا على هذا الإقرار، يعمد علمُ اللاهوت إلى البرهان على قابليّته الذاتيّة لاعتماد هذه المقولات والمقاييس والأدلّة والتقيّد بها. وأمّا في الهجوم، فإنّ الفكر اللاهوتيّ ينبذ مبدأ العلم الموحَّد المستخرج من مناهج علوم الطبيعة والقادر وحدَه على استجلاء طبيعة سائر العلوم الممكنة والاضطلاع بمسؤوليّاتها المختلفة في البحث والتنقيب والاستدلال.

ومع أنّ أهل العلوم الوضعيّة يؤثرون الاستقلال المعرفيّ ويؤيّدون أن يكون قانونُ الفكر والعمل قد استلّه العقلُ البشريّ من خارج الانتماء الدينيّ والتقصّي اللاهوتيّ، فإنّ الأمانة التاريخيّة تقضي بالعودة إلى الأصول المعرفيّة المشتركة للعلم اللاهوتيّ والعلوم الوضعيّة، وبالاستدلال على الأثر الذي أنشأه الدينُ والإيمانُ المسيحيّ والفكرُ اللاهوتيّ في قيام العقل النقديّ ونفاذه إلى النظريّات العلميّة الحديثة. ومعنَى هذه الأمانة أن يُقرّ العلمُ الحديث بأنّ قدرة المساءلة والنقد التي انطوَى عليها علمُ اللاهوت منذ القرون المسيحيّة الأولى هي التي أسهمت إسهامًا فاعلاً في ظهور روح النقد العلميّ وفي تطوّر أدائه على توالي العصور. ولذلك يمكن القول بأنّ التطلّب العلميّ حركةٌ في المعرفة لصيقةٌ بطبيعة علم اللاهوت. وما الطابع العلميّ الذي يلازم الفكر اللاهوتيّ سوَى التعبير الصريح عن مسعَى الرصانة والموضوعيّة في صياغة مقولات الخطاب الدينيّ.

وفي الحديث عن علميّة (scientificité)[٢٦] الفكر اللاهوتيّ يمكن القول بأنّ المسيحيّة تحرص على التقيّد بأحكام التحليل العلميّ في سعيها إلى استجلاء مفهوم الحقيقة واستخراج معاني الوجود القصيّة. ويجوز هنا التمييز بين نمطَين من العلميّة اللاهوتيّة. فالنمط الأوّل يعتمده علمُ اللاهوت، على شيء من الخصوصيّة والفرادة، حين يعتبر أنّ اختبار سبيل الوحي الإلهيّ واعتناق مضامينه هما أساس التصوّر اللاهوتيّ للوجود الإنسانيّ. وفي هذا النمط الأوّل تقتصر العلميّةُ اللاهوتيّة على إثبات صحّة المرجعيّة المعرفيّة والمسلكيّة المستندة إلى الكشف الإلهيّ. وأمّا النمط الثاني من العلميّة فيعتمده علمُ اللاهوت، وشأنه في ذلك شأن سائر العلوم الإنسانيّة، حين يُكبّ على تحليل اختبارات الإنسان الإيمانيّة وينشئ من هذه التقصّيات خطابًا دينيًّا سليمَ البنية، صحيحَ الصياغة، واضحَ المنهج، دقيقَ المعنَى. وفي هذا النمط الثاني تقوم العلميّة اللاهوتيّة في التحرّي عن جدارة المقولات اللاهوتيّة في التعبير الأمين عن حقيقة الاختبارات الإيمانيّة الفرديّة والجماعيّة. وفي القسم الأخير من البحث توسّعٌ مستفيض في معاني العلميّة التي تنشدها المعرفة اللاهوتيّة في الزمن الحاضر.

هذا في علميّة علم اللاهوت. وأمّا في شأن علاقة العلم اللاهوتيّ بالعلم في وجه عامّ، فإنّه يجوز الحديث عن علاقة من النقد المتبادل والتقابس الموضوعيّ، وذلك على الرغم من اختلاف الحقول المعرفيّة المرتبطة بكلّ علم على حدة. وفي سياق هذه العلاقة يمكن الحديث عن تبادل مُثْرٍ للمعطيات والمعلومات والاستنتاجات التي يَبلغ إليها كلٌّ من العلم واللاهوت. ويمكن كذلك الحديث عن مناقشة لاهوتيّة ومناقشة علميّة للمبادئ والأصول والمسلّمات التي يُبنَى عليها العلمُ واللاهوت. وفي أقصَى ضروب التعاون، يمكن الحديث عن اضطلاع العلم

---

[٢٦] أنظر غ. إيلينغ، **الكلمة والإيمان. إسهاماتٌ في علم الأصول اللاهوتيّة. مبحث الخلاص (السوتيريولوجيا) ومبحث الكنيسة (الإكلزيولوجيا)**، توبنغِن، ١٩٧٥، ص ١٤٥ :
G. Ebeling, *Wort und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen.

واللاهوت بمسؤوليّة مشتركة في تدبّر النتائج والآثار والتبعات والعواقب التي تترتّب على الخلاصات النظريّة والعمليّة التي يُفضي إليها كلٌّ من العلم واللاهوت.

وبما أنّ علم اللاهوت يُدرك أنّه علمُ إعمالِ الفكر في حدود المعرفة البشريّة[٢٧]، فإنّه لا يَني يَعي أنّه ينبغي له احترام خصوصيّة التفكير العلميّ واحترام الحدود التي ينصبها العلمُ لذاته في تطلّعه إلى الطموح المعرفيّ الأمثل. بيد أنّ إدراك الحدود المعرفيّة التي يتعيّن على كلّ علم الانضباط في داخلها يتيح للعلم وللاّهوت أن يتحرّرا بعضَ التحرّر من القيود التي تفرضها عليهما مناقشةُ مفترضات التأسيس وإمكانات التطوير ومآزق التبرير، ممّا يؤهّلهما للتعاون مع سائر العلوم الأخرى في استنطاق الوقائع الإنسانيّة المتأزّمة واستجلاء المسائل المعضلة وتنسيق الغايات. وفي هذا كلّه يتهيّأ لجميع العلوم أن تلتزم التزامًا أخلاقيًّا خدمةَ القضايا الجوهريّة التي تُعنَى بإعلاء قيَم الإنسانيّة الأساسيّة ومُثُلها العظمَى.

المحور الرابع
تأويل الاختبار الإيمانيّ مُستنَدُ العلميّة في الخطاب اللاهوتيّ

تبيّن جميع هذه التوسّعات أنّ علم اللاهوت لم ينشأ في نطاق الاختبار المسيحيّ إلاّ مرتبطًا باعتلان كلام الله في التاريخ. وعلى حسب هذا الاعتبار، ينقلب علمُ اللاهوت عنصرًا لصيقًا بفعل الكشف الإلهيّ. وبتعبير آخر، يمكن القول بأنّ علم اللاهوت لا يقوم في خارج موضوعه الأساسيّ، ألا وهو الكلام الإلهيّ أو الكشف الإلهيّ. بيد أنّ الكشف الإلهيّ لا يغدو اعتلانًا لسرّ الله في التاريخ إلاّ حين يقابله اعتلانٌ لسرّ الإنسان المفطور على العلاقة والانفتاح والتجاوز. فالكشف الإلهيّ كشفٌ على قدر ما يستثير في وعي الإنسان قدرة الاقتبال والإدراك

---

[٢٧] أنظر هـ. فالدِنفِلس (ناشر)، علم اللاهوت. الأساس والحدود، بادِربورن، ١٩٨٢، ص ١٣-٣٦ : H. Waldenfels (éd.), *Theologie. Grund und Grenzen*, Paderborn.

والالتزام. ولذلك قيل إنّ الوحي الإلهيّ في المسيحيّة لا قوام له في خارج الاختبار الإيمانيّ. فإذا كفّ الإنسانُ عن اختبار هذا الكشف خرج الوحي الإلهيّ من دائرة الاختبار التاريخيّ.

وهكذا يجوز اعتبار اللاهوت مقترنًا بالاختبار الإيمانيّ. فالإيمان المسيحيّ يتضمّن حتمًا مسعَى التفكّر اللاهوتيّ لأنّه إيمانٌ لا يني يبحث عن أفضل إدراك لكلام الله المتجلّي في التاريخ (cogitatio fidei). وبما أنّ الكلام الإلهيّ لا يمكنه في المسيحيّة أن يتطابق تطابقًا كاملاً هو والشهادة الكتابيّة التي تعبّر عن الوحي الإلهيّ أفضل تعبير، فإنّ مسعَى البحث الإيمانيّ يظلّ ناشطًا على تعاقب الأزمنة. فاللاهوت يحيا من الإيمان، والإيمان يعبّر عن ذاته في اللاهوت. وعلى مقتضى ارتباط علم اللاهوت بالاختبار الإيمانيّ، يمكن القول بأنّ اللاهوت هو الإيمان وقد اختبره الإنسانُ في مستوَى مداركه العقليّة والروحيّة. ولمّا كان الوحي في المسيحيّة يتجاوز مجرّد التنزيل العلويّ لحقائق من العقائد الإلهيّة المنزّهة عن التاريخ، على نحو ما يذهب إليه المجمع الفاتيكانيّ الثاني في وثيقة الوحي الإلهيّ، فإنّ الاختبار الإيمانيّ في تقبّل مضامين الكشف الإلهيّ تنسلك هي أيضًا في حركة الكشف الأرحب. فالوحي ليس كلامًا مُنزَلاً يقذفه الله في وعي إنسانيّ سليب الحركة عديم النشاط مشلول الفعل، بل هو تفاعلٌ حيٌّ بين حركة المبادرة الإلهيّة وعناصر الاختبار الإيمانيّ. ولذلك لا يجوز في الجماعة المسيحيّة المؤمنة فصل الإدراك الإيمانيّ لمعاني الكلام الإلهيّ عن وديعة الكشف الإلهيّ عينها.

فلا عجب، من ثمّ، أن يغدو الكلام اللاهوتيّ تأويلاً إيمانيًّا[٢٨] لأحداث التاريخ الخلاصيّ الذي أعدّه الله لجميع أبنائه البشر. وبناءً على هذه المقاربة يمكن القول بأنّ الخطاب اللاهوتيّ هو مسعَى الجماعة المؤمنة في كلّ زمن إلى التعبير عن

---

[٢٨] راجع ج. إ. لاكوست، «استعجال البشارة والمهَل الفَساريّة. في مضايق الخطاب اللاهوتيّ الأساسيّة»، **مجلّة لوفان الفلسفيّة**، ١٩٩٢، ص ٢٥٤-٢٨٠.

J.-Y. Lacoste, « Urgence kérygmatique et délais herméneutiques. Sur les contraintes élémentaires du discours théologique », *Revue Philosophique de Louvain*.

مضامين الكشف الإلهيّ تعبيرًا يلائم مقتضيات الفهم الإنسانيّ والاختبار الإنسانيّ في نطاق مقولات الثقافة الناشطة في هذا الزمن. وممّا ينضاف إلى هذا القول أنّ مضامين الكشف الإلهي هي بعينها لغةٌ في الاختبار الإيمانيّ. ولكنّها، في اعتراف الكنيسة، لغة الامتياز الأصليّ والمرجعيّة الأساسيّة. غير أنّ لغة الكشف هذه لا تحيا إلاّ على مقدار ما تنتشب معانيها في تربة الأوضاع التاريخيّة المستجدّة في اختبارات البشر المتعاقبة. وعلى هذا النحو يضطلع الكلامُ اللاهوتيّ بوظيفة التأويل الذي يراعي في الوقت عينه أمانة الجماعة لشهادة الكتاب المقدّس الأصليّة وأمانتها لضرورات إحياء هذه الشهادة وإبلاغها إبلاغًا معقولاً زاخرًا بالمعنَى في نطاق مدارك العصر ومقولاته الثقافيّة. وبما أنّ طاقة الكشف لا تستنفدها الشهادةُ الكتابيّة وطاقة الاختبار الإنسانيّ لا تستغرقها ثقافة العصور المتتالية، فإنّ الكلام اللاهوتيّ لا يُغلَق عليه في إنجاز ختاميّ قاطع، بل يظلّ أشبه بالمسعَى المعرفيّ المشرّع الآفاق.

وينجم عن هذا كلّه أنّ الكلام اللاهوتيّ هو حتمًا كلامٌ تفسيريّ متقلّبٌ متغيّرٌ متجدّدٌ. وطالما أنّه يروم الإفصاح عن الاختبارات الإيمانيّة القصوى في الحديث عن مبادرة الكشف الإلهيّ في اعتلان سرّ الله، فإنّه خطابٌ معقودٌ في أصل نشأته على التقصير والعجز. بيد أنّ سموّ السرّ الإلهيّ المعتلن في التاريخ، عوضًا من أن يُبطِل الكلام الإلهيّ، يضمن فيه شرعيّة تلمّساته ويبرّر له تنوّع مقارباته. ولذلك ينطوي علمُ اللاهوت على إعضال أصليّ ناشب في عمق بنيته، إذ إنّه يدّعي القدرة على معرفة مضامين الكشف الإلهيّ. والحال أنّ الإنسان لا يقوَى إلاّ على اختبار واقع العالم وما ينسلك في العالم من اختبارات الكشف الإلهيّ المتجلّية في تدبير الخلاص. وتشتدّ حدّةُ الإعضال حين يسلّم علمُ اللاهوت بأنْ ليس من تصوّر بشريّ، مهما نبه وسما، يمكنه أن يحوي السرّ الإلهيّ. فيجب إذًا الإذعان لمنطق العجز الأصليّ والتوسّل بمقولات القياس التي تقيس مضامين الكشف الإلهيّ على طرائق الاختبار البشريّ. وفي جميع الأحوال ينبغي للمسيحيّين أن يُقرّوا بشرعيّة التنوّع الثقافيّ في التعبير عن سرّ اعتلان الكلام الإلهيّ في التاريخ. وعلى صورة هذا الإقرار المبدئيّ تتجلّى التباينات اللاهوتيّة بين الكنائس المسيحيّة. ومن المعلوم أنّ

الكنيسة الكاثوليكيّة هي وحدها التي تتمسّك بمرجعيّة السلطة التعليميّة الكنسيّة في ضبط الاجتهادات اللاهوتيّة المنبثقة من الأصل القائل بشرعيّة التنوّع اللاهوتيّ في مداناة مضامين الكشف الإلهيّ.

ومع أنّ الكنائس المسيحيّة ميّزت منذ قديم الأيّام الخدمة اللاهوتيّة في الجماعة المؤمنة (اللاهوت الكنسيّ الرسميّ) من الاجتهادات اللاهوتيّة التي يفوز بها الأفرادُ المؤمنون (لاهوت البحث الاجتهاديّ الحرّ)، فإنّ التنوّع اللاهوتيّ يظلّ هو عنصرَ الاستثارة في تدبّر مدلولات العلميّة وخصائص الموضوعيّة في بناء علم اللاهوت. وفحوَى الاستفسار عن مقام علم اللاهوت التحرّي عن أهليّة هذا العلم لاكتساب صفات العلوم الوضعيّة الناشطة في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. وليس يكفي القول بأنّ العلوم الوضعيّة ساقطةٌ هي أيضًا في محنة المأزق المعرفيّ حتّى يُعفَى علمُ اللاهوت من أيّة مسؤوليّة ذاتيّة في تبرير ادّعاءاته المعرفيّة. ومن المعلوم أنّ توما الأكوينيّ استطاع ببراعته الفائقة أن يُكسِب المعرفة اللاهوتيّة صفة العلم من بعد أن قاس العلميّة اللاهوتيّة على العلميّة التي اعتمدها أرسطو في العلوم الطبيعيّة الأخرى. فإذا كان العلم الصحيح، بحسب أرسطو، هو العلم الذي يتحرّى عن الأسباب الأولى، فإنّ علم اللاهوت هو، بحسب الأكوينيّ، العلم الصحيح الأسمَى لأنّه يتحرّى عن سبب الأسباب وعلّة العلل وأصل الكائنات كلّها. غير أنّ هذا التحرّي لا يستقيم في خارج الطاعة لفعل الإيمان الذي يُملي على اللاهوتيّ المؤمن ضرورة الاعتراف بالوجود الإلهيّ الناظم للكون وللوجود. وهكذا يعتبر توما الأكوينيّ أنّ الخطاب اللاهوتيّ قائمٌ على علم راسخ، ولو أنّ هذا العلم يظلّ الصورة الناقصة للعلم الإلهيّ. وليس يخفَى على أحد أنّ العلميّة التي يُكسِبها الأكوينيّ للمعرفة اللاهوتيّة تعتمد مفهوم أرسطو لمقاييس العلم الصحيح. وأمّا إذا تغيّرت هذه المقاييس، فأصبح العلمُ الصحيح، كما في الأزمنة الحديثة، لا يقوم على التأمّل في الجواهر بل على المنهج والمعاينة والتحليل والتجربة والتحقّق، فهل يجوز من بعدُ للمعرفة اللاهوتيّة أن تحظَى بمقام العلم الموضوعيّ الصحيح ؟

يُستدلّ من هذا الاستفسار أنّ الكلام اللاهوتيّ أصبح بكلّيّته عرضةً لفقدان

صفة العلميّة. غير أنّ واقع تطوّر العلوم اللاهوتيّة ينبئ بأنّ حقول هذه العلوم تحظَى على تفاوت في المستويات بشيء من خصائص المنهج العلميّ. ففي حين تحرص علوم التفسير الكتابيّة والعلوم اللاهوتيّة التاريخيّة على اعتماد أشدّ مقاييس البحث العلميّ تطلّبًا وصرامةً، يعجز اللاهوتُ العقائديّ واللاهوت النظريّ البحت (علم الأصول اللاهوتيّة) عن تبرير جدارة مقامها المعرفيّ. ويقابل هذا التمييز بين العلوم اللاهوتيّة تمييزٌ آخر بين العلوم نفسها. فالعلوم في الأزمنة الحديثة والمعاصرة حقولٌ شتّى من المسعَى المعرفيّ. فإذا كان الكلام اللاهوتيّ لا يمكنه أن يبرّر علميّتَه في التفكّر العقليّ في مضامين الاختبار الإيمانيّ، فلأنّه لا يستطيع أن يراعي مقتضيات ملاءمته للعلوم التحليليّة التجريبيّة. وأمّا إذا سعَى إلى مراعاة غير هذه المقتضيات، ومنها مقتضيات علوم التفسير والتأويل، وهي العلوم التي أخذت تكتسب في الزمن الحاضر مقام الصدارة في اهتمامات الفكر الإنسانيّ، فإنّه يستطيع أن يدّعي شيئًا من العلميّة في تدبّر مضامين الاختبار الإيمانيّ.

بيد أنّ مثل هذه العلميّة التفسيريّة ينبغي أن تخضع هي أيضًا لأصول المعرفة الناقدة لمضامين العلم اللاهوتيّ. وفي هذا السياق يجدر الإقرار بأنّ علم اللاهوت هو علم محصورٌ بموضوع التحرّي عن الاختبار الإيمانيّ وبموضوع التقصّي عن الواقع المسيحيّ. وفي نطاق هذَين التحرّي والتقصّي يمكنه أن يراعي أشدّ متطلّبات العلميّة موضوعيّةً ونزاهةً وإمساكًا وتماسكًا. فالمسيحيّة ينبغي عليها أن تُفصح عن حقيقتها إفصاحًا معقولاً ومبنيًّا على أصول الكلام الإنسانيّ القابل للإبلاغ في قوالب التخاطب المألوفة في الزمن الحاضر. ومن المهمّات التي يمكن إسنادُها إلى الكلام اللاهوتيّ الحرص على الإبلاغ الأمين عن جوهر الحقيقة المسيحيّة في مواجهة التأويلات المنحرفة التي تسوقها إلى المجتمع الإيديولوجياتُ القائمةُ على مبدإ إنكار الاختبار الإيمانيّ.

ولكنّ مثل هذا الإبلاغ لا يتيسّر للاهوت المسيحيّ إلاّ إذا اقترن التفكّر النظريّ بالالتزام العمليّ. ومعنَى هذا الاقتران أن ينطوي الكلام اللاهوتيّ على تفقّه نظريّ لمعاني الحقّ الإلهيّ المعتلن في تاريخ الخلاص وعلى اعتناق أخلاقيّ لمسلك

الالتزام والأمانة لمتطلّبات هذا الاعتلان. ويصعب الفصل بين التفقّه النظريّ والالتزام العمليّ لأنّ الإيمان فعلُ انتماء وشهادةُ حياة. وإذا كان علم اللاهوت مَبنيًّا على الإيمان، فإنّه ينقلب هو أيضًا فعلَ انتماء وشهادةَ حياة. ولكنّه كمسعى فكريّ يظلّ يرعَى تجلّيات الله في التاريخ. وعلى قدر ما يُثبِت في مسعاه هذا أنّ الله يستحيل أن ينقلب موضوع معرفة إنسانيّة لأنّه يعلو على الموجودات كلّها وعلى الوجود كلّه، فإنّه يبقَى عاجزًا عن إنجاز عمارته النظريّة الكاملة وعن بناء أنظومة مفاهيمه الشاملة.

وعلى قدر ما يميّز علمُ اللاهوت خصائص التفكّر النظريّ المحض من سمات الالتزام الأخلاقيّ المسلكيّ يتسنّى له أن ينحت لذاته بضعةً من معايير التحقّق أو التثبّت المعرفيّ العلميّة. ولكنّ هذه المعايير لا يمكن أن تأتي في صورة المعايير التجريبيّة لأنّ موضوع العلم اللاهوتيّ هو وقائع الاختبار الإيمانيّ للكشف الإلهيّ المنخرط في التاريخ والمتجاوز للتاريخ في الوقت عينه. ومن ثمّ، فإنّ المصدر الذي ينبغي لعلم اللاهوت أن يستخرج منه معايير علميّته هو التبصّر في التحقّق التاريخيّ للمسيحيّة والتبصّر في الاختبار الإيمانيّ. ومع أنّ التبصّر الثاني يتقدّم على التبصّر الأوّل لما يحظَى به مقام الإيمان من أثر دامغ في توجيه مدارك الإنسان المؤمن، فإنّ التبصّر الأوّل هو أيسر على الخطاب اللاهوتيّ، إذ به يتهيّأ له أن يقارن واقع المسيحيّة في الزمن الحاضر بواقع أحداث الخلاص التي نشأت في زمن السيّد المسيح، وأن يقارن تعابير الإيمان المسيحيّ في الزمن الحاضر بكلام الوحي الإلهيّ الناشط في اعتلان كلمة الله في شخص يسوع المسيح، وأن يقارن الفهم اللاهوتيّ في الزمن الحاضر بالفهم اللاهوتيّ الأوّل المستند إلى شهادة الكتاب المقدّس. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه المقارنات كلّها يمكن إخضاعُها لمعايير الاقتضاء العلميّ البحت. وأمّا التبصّر في حقيقة الاختبار الإيمانيّ فقوامه مقارنة الكلام اللاهوتيّ بما يقتضيه الإيمانُ المسيحيّ من عمق في الاعتناق، وصفاء في النيّة، ونزاهة في المسلك الجماعيّ الكنسيّ. وبما أنّ حقيقة الكشف الإلهيّ لا يمكن اقتبالُها إلاّ بفعل الاختبار الإيمانيّ، فإنّ الإيمان يصبح هو المرجعيّة الصالحة للحكم على جدارة الكلام اللاهوتيّ

وملاءمته لمضامين الاعتلان الإلهيّ في شخص يسوع المسيح.

وليس يخفَى على أحد أنّ معايير العلميّة التي يتحدّث عنها البحثُ تُشبه إلى حدّ بعيد علميّة الاشتقاق لا علميّة التأصيل، أي علميّة الاتّباع لا علميّة البناء الذاتيّ، إذ إنّ علم اللاهوت لا يمكنه أن يُعرِض عن قوّة التصديق التي يحملها الاختبار الإيمانيّ، وذلك قبل أن يُقبِل إلى تفحّص حقيقة الاعتلان الإلهيّ في شخص يسوع المسيح. وعلى حسب هذا المعنَى يمكن القول بأنّ علميّة الكلام اللاهوتيّ هي علميّة الاستناد إلى فعل الثقة المنبعث من ثمار الاختبار الإيمانيّ السابق على البحث العقليّ البحت. بيد أنّ الحديث عن علميّة الاشتقاق في موازاة علميّة التأصيل لا تُبطِل في الخطاب اللاهوتيّ قدرته على النظر الناقد. فخضوع التصديق للكلام الإلهيّ يواكبه في معتقد المسيحيّة تفكّر ناقدٌ في قابليّة التعابير الإيمانيّة للإفصاح الأمين عن مضامين الكشف الإلهيّ. وقد يتّخذ هذا التفكّر الناقد صورة التحرّي عن ملاءمة هذه التعابير لمقتضيات المسعَى العقلانيّ الحديث في البحث عن صفاء الكينونة الإنسانيّة وصفاء التعبير عن هذه الكينونة وصفاء تحقيق إمكانات هذه الكينونة. وإذا كان مناط الاختبار الإيمانيّ الاعتقاد أنّ الكشف الإلهيّ يصوّر للإنسان في شخص يسوع المسيح أبهَى تصوير لكينونته الإنسانيّة، فإنّ الكلام اللاهوتيّ ينبغي له أن يستنجد بالعلوم الإنسانيّة كلّها، وفي مقدّمتها الفلسفة، للاستفسار عن طرائق البلوغ إلى هذه الكينونة المحجوبة. وعلى حسب هذا الاعتبار يمكن القول بأنّ المعنَى الذي تستخرجه العلوم الإنسانيّة من معين الاختبار التاريخيّ للكينونة هو المعنَى الذي يتجلّى فيه التصوير الأمثل للكينونة الإنسانيّة التي يأتينا بها الكشفُ الإلهيّ.

فلا غرابة، من ثمّ، أن يعتمد الخطابُ اللاهوتيّ حوار النقد البنّاء في تدبّره لخلاصات العلوم الإنسانيّة الساعية إلى استخراج مثل هذا المعنَى. وفي موازاة النقد الذاتيّ الذي يُنشئه الكلامُ اللاهوتيّ في أحقّيّة التعبير الإيمانيّ وجدارته وصلاحيّته، وفي مسلكيّة المؤمن والجماعة الكنسيّة، يضطلع هو أيضًا بمسؤوليّة التبصّر الناقد في مسلك الفكر الإنسانيّ ومسلك الاجتماع الإنسانيّ. فلا يُرهِبه أن يستنطق العلوم

الإنسانيّة عن أصول مسعاها المعرفيّ ومبرّرات تصوّراتها ومفترضات استنتاجاتها، ولاسيّما حين يستيقن أنّ صورة الكينونة الإنسانيّة التي نحتتها الشهادة الإنجيليّة قد يشوّهها بعضُ التقليص والردّ والتضييق والإحالة. وإذا ما أضيف إلى هذه المسؤوليّات الناقدة كلّها واجبات إعتاق الخطاب اللاهوتيّ وتحريره من مضايق المغالاة الكتابيّة (biblicisme)[٢٩] والمغالاة التاريخانيّة (historicisme)[٣٠] والمغالاة العقائديّة (dogmatisme)[٣١]، تبدّى بوضوح أنّ مثل هذه المهمّات النقديّة تفترض في علم اللاهوت استعدادًا لمراعاة أصول البحث العلميّ الموضوعيّ الرصين.

من أخطر خلاصات هذا البحث القول بالارتباط الوثيق بين الكلام اللاهوتيّ والاختبار الإيمانيّ. وحين يرتبط الكلام اللاهوتيّ بالاختبار الإيمانيّ تغدو علميّة الكلام اللاهوتيّ تتميّز من علميّة الخطاب العلميّ. وفي هذا الموضع بعينه ينشأ الجدال الحادّ بين القائلين بعلميّة واحدة والقائلين بضروب شتّى وأصناف متمايزة من العلميّة. فإذا كانت معايير العلميّة هي، على وجه العموم، الأمانة المتجدّدة لموضوع المعرفة وللوجوه التاريخيّة المتنوّعة التي بها يتجلّى هذا الموضوع في قرائن الاختبار الإنسانيّ، فإنّ الكلام اللاهوتيّ يجوز له أن ينتسب إلى مثل هذه العلميّة وأن يراعي مراعاةً حقيقيّة مقتضيات هذا الضرب من العلميّة. ولقد ثبت أنّ لكلّ

---

[٢٩] يذهب أهلُ المغالاة الكتابيّة إلى أنّ النصّوص الكتابيّة قائمةٌ في نشأة الاختبار الإيمانيّ والتفكّر اللاهوتيّ وأنّ جميع القضايا اللاهوتيّة ينبغي أن تُقاس صحّتُها وجدارتُها بمقياس استنادها إلى صريح الوحي الإلهيّ المدوَّن.

[٣٠] تُفرِط التاريخانيّة في حصر مضامين المعرفة في نطاق القرائن التاريخيّة التي شهدت نشوءها، فتُخضع كلّ المفاهيم والتصوّرات لمبدإ النشوء التاريخيّ البحت. راجع هـ. ف. بلانكي و ي. روزن، **من عصر الأنوار إلى التاريخانيّة. التغيير البنيويّ في الفكر التاريخيّ**، بادِربورن، شونينغ، ١٩٨٤.
H. W. Blanke et J. Rüsen, *Von der Aufklärung zum Historismus. Zum Strukturwandel des historischen Denkens*, Paderborn, Schöningh.

[٣١] يدّعي أصحابُ المغالاة العقائديّة أنّ العقائد تعبّر أفضل تعبير عن معاني التدبير الخلاصيّ الذي أنجزه الله في شخص يسوع المسيح. ومن ثمّ، فهم يميلون إلى القول بأنّ الصياغة العقائديّة هي أشدّ السبُل أمانةً في التعبير عن معاني الفعل الإلهيّ في التاريخ البشريّ.

حقل من حقول المعرفة الإنسانيّة ما يوافقه من ضروب العلميّة، أي ما يناسب طبيعة هذا الحقل من أساليب المقاربة وطرائق المعاينة ومناهج التحاليل وسبُل الاستنتاج والاستخلاص والإفصاح والتعبير. وكلّما اختلفت أصنافُ العلميّة المعتمدة في العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة والعلوم الرياضيّة المحضة، وهذه حقولٌ علميّة تتباين في طبائعها ووظائفها وعمليّاتها، اشتدّت الحاجةُ إلى مطارحةٍ في الآراء والتصوّرات ومقارنة في المناهج والاستنتاجات ومفاتحة في الإشكالات والإرباكات. وليس ما يُبرِّر لعلم اللاهوت الاستصغار الذاتيّ والانزواء الطوعيّ والاستقالة العلميّة، إذ غالبًا ما تبلغ العلومُ كلّها، في أقصَى خلاصاتها، إلى استشراف آفاق رحبة من التلاقي والتقارب والتوافق، على نحو ما تُجمِع عليه اليوم علميّةُ العلوم الطبيعيّة وعلميّة العلوم اللاهوتيّة من تحسُّسٍ متعاظم لمعضلات النسبيّة العلميّة والنقص البنيويّ في بناء الأنظومات المعرفيّة. ومع أنّ السبُل التي تُفضي إلى استطلاع هذه المعضلات وإلى وصفها وشرحها وتحليلها تختلف باختلاف حقل العلوم الطبيعيّة وحقل الكلام اللاهوتيّ، فإنّ إدراك خطورتها وتبيّن نتائجها هو واحدٌ في الحقلَين[٣٢].

وفي سياق التثبّت من علميّة الكلام اللاهوتيّ، تجدر الإشارة إلى أنّ علميّة الكلام اللاهوتيّ مسألةٌ ترتبط بتصوّر الهويّة الإنسانيّة وتصوّر قدرات التفكّر الإنسانيّ. ولمّا كان الفكر الإنسانيّ يفتقد أشدّ الافتقاد الإجماع على تعيين مضامين هذه التصوّرات وعلى ضبط حدود الاكتساب المعرفيّ، فإنّ الإسراع في حسم مسألة العلميّة اللاهوتيّة قد يُفسِد نزاهة المسعَى الفكريّ الإنسانيّ. ولذلك ينبغي

---

[٣٢] يُطلق العرب عادةً صفة العلم على المعرفة الإنسانيّة، فيقولون بعلم الغيب ويقصدون بذلك معرفة الغيب. وتميّز اللغات جميعُها العلم من المعرفة والعلوم من المعارف. فإذا ثبت أنّ العلوم الإنسانيّة تنطوي على شيء من العلميّة قد تختلف بعض الاختلاف عن علميّة العلوم الطبيعيّة والعلوم الوضعيّة والعلوم النظريّة البحتة، ينبغي الإقرار بشيء من العمليّة في تأويل الاختبار الإيمانيّ في علم اللاهوت. وبما أنّ التأويل هو العنصر المشترك في العلوم الإنسانيّة، فإنّ خصائصه التقنيّة كفنّ له قواعده وأحكامه تقرّبه من العلم دون أن يستوفي شروط العلميّة بالمعنَى الحصريّ للكلمة. ولذلك ينبغي لهذه العلميّة أن تُحمَل على معنَى المعرفة الإنسانيّة التي تبحث بالتأويل المستمرّ عن جدارتها وأهليّتها في نحت الوجود الإنسانيّ وإكسابه معنَى التحقّق والنضج والاكتمال.

التحرّي عن إمكانات الاختبار الباطنيّ التي يختزنها الوعي الإنسانيّ في أعماق ذاتيّته قبل إبرام الحكم على علميّة الحقول المعرفيّة التي ينشط في استثمارها الإنسانُ المؤمن. ومن هذه الإمكانات طاقة الحرّيّة الفكريّة التي يختزنها الوعيُ الإنسانيّ بها يستحثّ الإنسانُ ذاتَه على المغامرة في استجلاء أبعاد جديدة في فهم حقيقة الوجود الإنسانيّ واستبطان معناه واستشراف أصوله ومقاصده. ولا غرابة، من ثمّ، أن يأتي الإيمانُ مطابقًا لحركة الحرّيّة الإنسانيّة في إنجاح مثل هذه المغامرة. وما الكلام اللاهوتيّ سوى التعبير الأقرب عن مغامرة الوثوق بكشفٍ إلهيّ يضمن لمثل هذه الحرّيّة البقاء والنموّ والازدهار.

الفصل الثاني

الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ المعاصر في قرائنه الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة

يشتمل الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر على كلّ ما أنتجه في حقول الفكر الدينيّ المسيحيّ علماءُ المسيحيّة العربيّة المولودون في القرن العشرين في لبنان وفي أوطان الشرق العربيّ[1]. ومع أنّ هذا الإنتاج اللاهوتيّ يُفترَض فيه أن يَظهر في

---

[1] كثرةٌ هي الأسماء المعاصرة التي يمكن ذكرها في سياق الإنتاج الفكريّ العربيّ الدينيّ المسيحيّ المعاصر. وليس من حاجة إلى تصنيف هذه الأسماء وترتيبها بحسب إبداعها وعمق إسهامها. فالتاريخ المقبل هو وحده الكفيل بغربلة المواهب والإبقاء على أجدرها. وسأكتفي في هذه الملاحظة السريعة بذكر المؤلّفين الذين تركوا أثرًا مكتوبًا أفصحوا فيه عن مسعًى فكريّ أصيل مبتكر متميّز منعتق من عبوديّة النقل اللاهوتيّ الحرفيّ من اللغات الأجنبيّة إلى اللغة العربيّة. ومن هؤلاء اللاهوتيّين العرب المعاصرين الذين يندرج إنتاجهم اللاهوتيّ في سياق القرن العشرين المطران جورج خضر والمطران كيرلّس سليم بسترس والمطران ناوفيطوس إدلبي والمطران غريغوار حدّاد والمطران حميد موراني والأب يواكيم مبارك والأب ميشال الحايك والأب سمير خليل سمير والأب سلّوم سركيس والمطران الياس الزغبي والمطران حبيب باشا والمطران يوسف ريّا والأب فريد جبر والأب إتيان صقر والأب سليم عبو والأب عادل تيودور خوري والأب متّى المسكين والأب إغناطيوس ديك والأب جوزيف حجّار والأب جوزيف نصرالله والأب بطرس القزّي والأب الياس خليفة والأب يوسف حبّي والأب فاضل سيداروس والأب ميشال نجم والبطريرك مكسيموس الرابع الصائغ والبابا شنوده الثالث والبطريرك إغناطيوس الرابع هزيم والمطران عبده خليفه والمطران يوسف الخوري والأب أوريست كرامه والأب الياس أندراوس والأب طانيوس منعم والأب جورج فاخوي والأب يوسف درّه الحدّاد والأب جيروم غيث وجاد حاتم وكوستي بندلي. وقد يكون من المفيد أن أضيف إلى هذه الأسماء اللاهوتيّة أسماءَ بعض المفكّرين المسيحيّين العرب المعاصرين الذين اعتنوا اعتناءَ المقاربة الفلسفيّة السياسيّة التاريخيّة بمسألة الخصوصيّة الدينيّة المسيحيّة وقضيّة المسيحيّة العربيّة ومصير المعايشة العربيّة المسيحيّة الإسلاميّة، ومنهم بولس الخوري وكمال يوسف الحاج وشارل مالك ورنيه حبشه وناصيف نصّار وميشال شيحا وأنطون سعادة وإدمون ربّاط وقسطنطين زريق وأسد رستم وخليل رامز سركيس وسعيد عقل وميشال أسمر وغسّان تويني وأنطوان مقدسي وجورج قرم وبشارة صارجي وطارق متري وجيروم شاهين وغسّان سلامة.

اللغة العربيّة حتّى ينتظم في سياق الفكر المسيحيّ اللاهوتيّ العربيّ، إلاّ أنّ بعض علماء المسيحيّة اللبنانيّين المعاصرين وغيرهم ممّن آثروا الكتابة اللاهوتيّة باللغة الأجنبيّة لا يجوز إقصاؤهم عن دائرة هذا الفكر لعلّة إعراضهم عن اللغة العربيّة[٢]. فهم فكّروا وألّفوا وكتبوا بالاستناد إلى واقع اختبارهم الإيمانيّ والفكريّ في مجتمعات الشرق العربيّ. ولذلك ينتمي إنتاجُهم إلى نطاق الفكر المسيحيّ العربيّ، ولو عبّروا عنه في لغة أجنبيّة يأنسون إليها لأسباب شتّى. وقد يكون في إعراضهم عن الكتابة باللغة العربيّة تبريرٌ فكريّ يتّصل إمّا بتحسّسهم لهيمنة الثقافة الإسلاميّة على اللغة العربيّة، وإمّا بمعاناتهم لعجز اللغة العربيّة عن مواكبة تطوّر الفكر الكونيّ، وإمّا بشغفهم المسرِف باللغة الأجنبيّة التي تأثّروا بمبانيها ومعانيها في أثناء تحصيلهم المدرسيّ والجامعيّ.

من صعوبات النظر في حقيقة هذا الفكر أنّه ما فتئ في طور النشوء، وأنّ الكثير من أصحابه ما زالوا يحيون في ما بيننا وما انفكّوا يفكّرون ويؤلّفون ويكتبون لنا، وأنّ قلّة قليلة من مدرّسي الفكر المسيحيّ في لبنان وأوطان الشرق العربيّ نهضت تبحث في مادّة هذا الفكر وفي مضامينه، وأنّ هذه المادّة بعينها ما تسنّى لها أن تنسلك في أنظومة فكريّة واضحة الهيئة، متّسقة المبنَى، بيّنة الانتماء. فالطابع المهيمن الذي يطبع نشوء هذا الفكر هو التلمّس والتردّد والمداراة. ولا عجب أن ينشأ مثل هذا الطابع من طبيعة الاختبار الوجوديّ الأشمل الذي يحيا في نطاقه أصحابُ علماء الدين في المسيحيّة العربيّة في الزمن الحاضر[٣]. وليس يمكن التبصّر في حقيقة هذا الفكر إلاّ إذا أكبّ المرء على تدبّر أبعاد هذا الاختبار. وهو، في نهاية

---

[٢] أذكر منهم على سبيل المثال المطران يوسف ريّا والأب يواكيم مبارك والأب جوزف نصرالله والأب جوزف حجّار والأب إتيان صقر والأب سليم عبو ورنيه حبشه وميشال شيحا وجورج قرم وجاد حاتم.

[٣] أنظر ضمّة المقالات التي أنشأها المطران جورج خضر في تدبّره لأمثولات الحرب اللبنانيّة (١٩٧٥-١٩٩٠) : **الرجاء في زمن الحرب**، بيروت، دار النهار، ١٩٨٧. وممّا لا شكّ فيه أنّ مثل هذه المقالات تُنبئ عن رغبة اللبنانيّين المسيحيّين في إدراك أحداث الوجود التاريخيّ إدراكًا يستند إلى تصوّر الإيمان المسيحيّ الأرحب.

الأمر، اختبار الجماعات المسيحيّة العربيّة القاطنة في أوطان الشرق العربيّ يحمل في تضاعيفه أثر القرون العشرين التي طواها المسيحيّون في الشرق يتفاعلون تفاعلَ الشهادة العسيرة هم وشركاء الأرض منذ الزمن الرومانيّ فالبيزنطيّ فالعربيّ، وفي الحقب التي تخلّلت هذه الشراكة وعقبتها، وفيها تجلّت مِحَنُ الاعتداء والقهر والاستبداد والاستعمار التي فرضتها جيوشُ الإفرنج والعثمانيّين والأوروبّيّين والأميركيّين[٤].

ولقد ثبت أنّ الزمن الإسلاميّ الذي استُهلّ في القرن السابع هو الذي وسَم وعي المسيحيّين القاطنين في الشرق وأثّر في بناء هويّتهم الثقافيّة وصياغة مقولاتهم وأحكامهم وانتظام مسلكهم. ومنذ القرن السابع أحسّ هؤلاء المسيحيّون وما انفكّوا يحسّون في أعماق تبصّرهم اللاهوتيّ أنّهم منتمون إلى الشرق الذي غدا شرق الدين الإسلاميّ وشرق الثقافة العربيّة. ولقد كان من قبلُ شرقَ الحضارات الساميّة، وخصوصًا الفينيقيّة والآراميّة والسريانيّة، ومهبطَ الديانات الساميّة ولاسيّما الديانة اليهوديّة والديانة المسيحيّة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ النظر في تاريخ هذه الشهادة الضاربة في الزمن يضع

---

[٤] المسيحيّون العرب المعاصرون من أكتب الناس في قضايا الحوار المسيحيّ الإسلاميّ. ولقد تشعّبت اتّجاهاتُهم بتشعّب الرؤى والتصوّرات والمناهج. وقد يتمكّن المرءُ في عسر كبير من تصنيف المذاهب التي ذهب إليها أهلُ الحوار المسيحيّون العرب في أبواب خمسة : المذهب الحواريّ المبنيّ على مجادلة الإسلام وانتقاده وإظهار معايبه ونواقصه وتبيان اقتباساته اليهوديّة والمسيحيّة (الأب يوسف درّه الحدّاد، الأب جورج فاخوري، الأب سمير خليل سمير، الأب يوسف القزّي)؛ والمذهب الحواريّ المستند على اعتبار الإسلام حركةً روحيّةً تحمل قبسًا من الحقّ الإلهيّ فتختزن بضعًا من القيَم الروحيّة التي يذيعها الإنجيل (الأب عادل تيودور خوري، المطران جورج خضر، المطران كيرلّس سليم بسترس)؛ والمذهب الحواريّ الساعي إلى تبرير الإسلام تبريرًا لاهوتيًّا يُفرِد للتنزيل القرآنيّ موقعًا جللاً في تدبير الخلاص الإلهيّ المتجلّي أيضًا في دعوة إبراهيم ودعوة إسماعيل (الأب يواكيم مبارك، الأب ميشال الحايك)؛ والمذهب الحواريّ الإنسانيّ الذي يُنزل الأديان في منزلة التعبير الثقافيّ عن قصد المطلق فيجمع بين المسيحيّة والإسلام بالاستناد إلى قاعدة التمايز الثقافيّ في طلب المطلق (الأب بولس الخوري، المطران غريغوار حدّاد)؛ والمذهب الحواريّ القوميّ العروبيّ الذي ينظر إلى الإسلام نظرتَه إلى حقل ثقافيّ تنبت فيه جميعُ الاختبارات الدينيّة والفلسفيّة، ومنها الاختبار الموسويّ والاختبار العيسويّ والاختبار المحمّديّ، وعلى شيء من التأخّر الزمنيّ والخفر الاجتماعيّ الاختبار العَلمانيّ (أنطون سعادة، فرح أنطون، إدمون ربّاط، كمال يوسف الحاج، قسطنطين زريق، نصري سلهب).

المسيحيّين العرب اليوم في حالةٍ من الإرباك الشديد. فهم متيقّنون من أنّهم ما حكموا قطّ حكمَ السيّد المستقلّ في هذا الشرق العربيّ. ولكنّهم ما انفكّوا توّاقين إلى الحرّيّة في التعبير عن اقتناعاتهم وأفكارهم وآرائهم في حقول المجتمع والسياسة والدين. فلذلك ليس من المغالاة القول بأنّ مقولتَي الحرّيّة والتوافق هما المقولتان الأساسيّتان في كلّ خطاب عربيّ لاهوتيّ مسيحيّ معاصر[٥]. وليس يمكن إدراك معنَى هاتَين المقولتَين إلاّ بالتبصّر في واقع التاريخ الذي اختبره المسيحيّون في القرون التي تلت القرن السابع. فالسعي اللاهوتيّ المسيحيّ إلى تأصيل معاني الحرّيّة والتوافق ناجمٌ من حقيقة الهيمنة السياسيّة التي فرضتها الفتوحات الإسلاميّة منذ القرن السابع. وبالرغم من بعض التبدّلات الطفيفة التي طرأت على الواقع السياسيّ في الشرق العربيّ منذ القرن السابع، فإنّ معظم المسيحيّين العرب أيقنوا أنّهم سيحيَون في ضمن مجتمع عربيّ تسوده حقائقُ المرجعيّة الدينيّة القرآنيّة وعناصرُ المرجعيّة الثقافيّة العربيّة. وفي كلتا المرجعيّتَين أحسّ هؤلاء المسيحيّون أنّهم مدعوّون إلى تكييف شهادتهم الإيمانيّة والفكريّة تكييفًا يوائم مقتضيات الانتماء إلى مثل هذا المجتمع[٦].

فالدين الإسلاميّ، على ما يستطلعه هو من قرابة حميمة إلى التراث الكتابيّ في عهدَيه القديم والجديد ووصال وثيق ببعض التصوّرات اللاهوتيّة التي يعتنقها الدين المسيحيّ، ما انفكّ يرفض حقائق التجسّد والثالوث والفداء، وهي الحقائق الجوهريّة في الأنظومة اللاهوتيّة المسيحيّة[٧]. وعلاوةً على هذا، فإنّ أسباب التنزيل

---

[٥] جميعُ علماء المسيحيّة العرب تأمّلوا في قضيّة الحرّيّة. وانبرَى منهم الأب ميشال الحايك يربط مصير المسيحيّة العربيّة بمصير الحرّيّة في الشرق العربيّ. أنظر الأب ميشال الحايك، **رسالة إلى بني جيلنا**، بيروت، منشورات المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٦٩؛ ناصيف نصّار، **باب الحرّيّة**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥.

[٦] هذا ما يقوله الأب يواكيم مبارك في الجزء الرابع من **خماسيّته الإسلاميّة المسيحيّة** الشهيرة، الجزء الرابع، ١٩٧٣.

Y. Moubarac, *Pentalogie islamo-chrétienne : IV. Les Chrétiens et le monde arabe*, Beyrouth, Cénacle Libanais.

[٧] أنظر المقالات الحواريّة التي أودعها المطرانان جورج خضر وكيرلّس سليم بسترس مجموعتَيهما الشهيرتَين (الجزء الأوّل صدر سنة ١٩٩٩ والجزء الثاني سنة ٢٠٠٠) : **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ**

وأحوال نشوء الدين الإسلاميّ أفضت بالإسلام إلى ضمّة من الأحكام التشريعيّة التي تخالف في بعض مواضعها شيئًا من روحيّة التصوّر الأخلاقيّ المسيحيّ. ومن بعد أن أفصح المسيحيّون في الشرق الساميّ عن إيمانهم إفصاحَ الائتمام بمقولات الثقافة اليونانيّة والسريانيّة والقبطيّة، أخذوا يتدبّرون مضامين الثقافة العربيّة التي أثبتها القرآن ليبلّغوا بها معاني البشرَى السارّة التي أتَى بها السيّد المسيح[٨]. ومع أنّ بعضًا من هؤلاء المسيحيّين كانوا يقطنون في الشرق العربيّ وينطقون باللغة العربيّة قبل ظهور الإسلام، إلاّ أنّ هذا الظهور أنشأ واقعًا ثقافيًّا جديدًا في جميع أنحاء الشرق حتّى إنّ منطق السلطان السياسيّ الإسلاميّ أفضَى إلى تعزيز سلطان الثقافة العربيّة. فاضطُرّ المسيحيّون إلى أن يستبدلوا لغاتهم الأصليّة باللغة العربيّة. وما لبث أن نشأ من هذا الاستبدال اللغويّ الثقافيّ توتّرٌ شديد في الوعي المسيحيّ الجماعيّ يوازي التوتّر الذي ولّده انتشار حقائق الدين الإسلاميّ بقوّة الفتوحات العسكريّة. ومنذ ذلك الحين ما فتئ المسيحيّون المشرقيّون يتنازعهم ضربان من الأمانة، الأمانة لتراثهم اللغويّ الثقافيّ الدينيّ الأصليّ الذي حافظوا عليه في لاهوتيّاتهم وعباداتهم وبعض من أدبيّاتهم[٩]، والأمانة لمقتضيات تكييف الشهادة الإنجيليّة في قرائن انتشار

الإسلاميّ والعيش المشترك، جونية، المكتبة البولسيّة.

[٨] راجع السلسلة التي أنشأها المطران ناوفيطوس إدلبي والأب سمير خليل سمير وعنوانُها **التراث العربيّ المسيحيّ** (منشورات المكتبة البولسيّة، جونية، لبنان). وهي سلسلةٌ تُعنَى بنشر نصوص هذا التراث نشرًا علميًّا يتحرَّى عن صحّة الأصول ويتدبّر معاني العبارات ويتبسّط في قرائن الإنشاء وأحوال الفكر ومضامين الإفصاح اللاهوتيّ العربيّ القديم. ومن بين النصوص التي ظهرت كتاباتٌ لثاوذورس أبي قرّة، وبولس البوشيّ، وسليمان الغزّي، وسواهم.

[٩] اعتنَى المسيحيّون العرب، ولاسيّما في لبنان، بإحياء تراثاتهم القديمة غير العربيّة، وخصوصًا السريانيّة منها. وممّا يسترعي الانتباه أنّ المراكز الأكاديميّة التي أنشأها اللبنانيّون بفعل قرارهم الثقافيّ الذاتيّ آثرت الاعتناء بالتراث السريانيّ (أذكر على سبيل المثال جامعة الروح القدس في الكسليك وجامعة سيّدة اللويزة والجامعة الأنطونيّة)، فيما المراكز الأكاديميّة التي أنشأها المرسلون الأجانب أكبّت على تدبّر التراث العربيّ في جميع حقوله (وأذكر هنا الإسهامات الجليلة التي أتت بها الجامعة الأميركيّة في بيروت وجامعة القدّيس يوسف). ومن بين الذين اعتنَوا بالتراث السريانيّ الأب يواكيم مبارك. راجع كتابه الأخير **خِدْر القلب. مقاربات روحيّة للشرق السريانيّ**، باريس، كاريسكريبت، ١٩٩٣.

La chambre nuptiale du cœur. Approches spirituelles de l'Orient syriani, Paris, Cariscript.

الدين الإسلاميّ وتعاظم قدرات اللغة العربيّة والثقافة العربيّة[١٠].

واستنادًا إلى مثل هذه الحقائق التاريخيّة، يمكن القول بأنّ المسيحيّين العرب، وبعضُ المسيحيّين المشرقيّين يحارون في اعتماد هذه التسمية[١١]، طفق يواجههم منذ القرن السابع ضربان من الوقائع المغايرة لإيمانهم ولثقافتهم ولمطامحهم الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة، عنيتُ بهما ضرب المغايرة الإسلاميّة الدينيّة وضرب المغايرة الثقافيّة العربيّة. وممّا يعزّز القول بصحّة هذَين الضربَين من المغايرة أنّ المسيحيّة العربيّة السابقة لظهور الإسلام ما كانت على شيء من الاقتدار السياسيّ أو الاجتماعيّ أو الفكريّ أو اللاهوتيّ. ولذلك ما تهيّأ لها أن يتأصّل بها الانتماءُ العربيّ في وعي المسيحيّين العرب على وجه العموم. وبسببٍ من ظهور الإسلام في دائرة الثقافة العربيّة الطريّة العود وإسهام الدين الجديد في تثبيت أصول هذه الثقافة العربيّة، ظنّ بعض هؤلاء المسيحيّين أنّ من أفضل السبُل للتحرّر من هيمنة الدين الإسلاميّ الانعتاق من دائرة الانتماء الثقافيّ العربيّ. وبما أنّ الحديث عن صفاء العرق العربيّ لا يثبت له دليلٌ في قرائن الشرق العربيّ الدائم التحرّك والشديد الاختلاط، فإنّ المسيحيّين العرب ما انفكّوا في معظمهم يحملون واقع الانتماء العربيّ على معنَى اعتماد اللغة العربيّة وحسب[١٢]. وفحوَى القول أنّ الحديث عن المغايرة الدينيّة والثقافيّة تعزّزه ضآلةُ التحسّس المسيحيّ الشرقيّ في القرون السبعة الأولى لأيّ ضرب من ضروب الانتماء إلى العرق العربيّ أو إلى

« Libanica ».

[١٠] أنظر الأبحاث التي وضعها الأب سمير خليل سمير في استجلاء أصول التجديد اللاهوتيّ العربيّ: «لاهوت الشرق الأدنى الحديث في الصلة بين الهويّة والغيريّة»، مجلّة **المشرق**، العدد ٧٥، ٢٠٠١، ص ٢٥-٥٥؛ «التراث العربيّ المسيحيّ القديم وتفاعله مع الفكر العربيّ الإسلاميّ»، حوليّة **الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة** (*Islamochristiana*)، ١٩٨٢، ص ١-٣٥؛ «التراث العربيّ المسيحيّ بين الماضي والحاضر»، مجلّة **اللقاء**، القدس، العدد ٦، ١٩٩٦، ص ٢٠-٤٣.

[١١] راجع جورج حضر (مع آخرين)، **المسيحيّون العرب**، بيروت، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨١.

[١٢] وهذا ما كان يذهب إليه معظمُ أهل النهضة العربيّة الأولى، وسوادهم من المسيحيّين العرب الذين راموا أن ينهضوا بالثقافة العربيّة حتّى ترتقي إلى مصافّ المذاهب الإنسانيّة الكبرى التي ازدهرت في الأزمنة الغربيّة الحديثة.

الثقافة العربيّة أو إلى المجتمعات العربيّة، ولاسيّما تلك التي ازدهرت في حدود الجزيرة العربيّة .

فلا عجب، من ثمّ، أن تستحوذ إشكاليّة المغايرة الدينيّة والثقافيّة على الأدبيّات الدينيّة المسيحيّة في العصور القديمة وفي الأزمنة الحديثة. وهي إشكاليّة تظلّ تستنهض الوجدان الإيمانيّ المسيحيّ الفرديّ والجماعيّ وتستحثّ الوعي الفكريّ المسيحيّ، إذ إنّ الشهادة الإنجيليّة تقتضي أن تنغلّ مضامينُ الحقائق الخلاصيّة في نسيج المجتمع الذي يحيا فيه شهودُ السيّد المسيح. وبما أنّ واقع المجتمعات العربيّة التي يحيا فيها المسيحيّون العرب يهيمن عليه بطبيعة الحال الانتماء الدينيّ الإسلاميّ والمبايعة الثقافيّة العربيّة، فإنّ التعبير عن الشهادة المسيحيّة في حضن هذه المجتمعات ينبغي له أن يراعي حقائق الانتماء هذا وقرائن المبايعة هذه [١٣] .

وفي موازاة هذه الإشكاليّة نشأت في عصر النهضة العربيّة، وخصوصًا في منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إشكاليّةٌ أخرَى تتّصل بضرورات التفاعل مع الفكر الإنسانيّ الغربيّ المبنيّ على أصول التفكّر الفلسفيّ الغربيّ وعلى مبادئ الثورات الغربيّة. فطفق المسيحيّون العرب، على تنوّع انتماءاتهم المذهبيّة

---

[١٣] من المحاولات اليتيمة التي شهدتها الأوساط اللاهوتيّة اللبنانيّة في الربع الأخير من القرن العشرين مؤتمرات اللاهوت الشرقيّ التي أعدّها مركزُ اللاهوت للشرق الأوسط في معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت في حريصا، وصدرت أعمالها في منشورات المكتبة البولسيّة، جونية. أنظر في **سبيل لاهوت معاصر للشرق الأوسط**، ١٩٨٧؛ **مجتمعات الشرق الأوسط كموضع استثارة للفكر اللاهوتيّ**، ١٩٨٨؛ **استخدام فكرة الله في مجتمع الشرق الأوسط**، ١٩٩٢؛ **الحرّيّة الدينيّة في الشرق الأوسط**، ١٩٩٤.

Collectif, *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient*, Symposium interdisciplinaire (Harissa), Jounieh, éd. Saint-Paul; Collectif, *Les sociétés du Moyen-Orient comme lieu théologique*, Symposium interdisciplinaire (Harissa), Jounieh, éd. Saint-Paul ; Collectif, *L'utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen-Orient*, Symposium interdisciplinaire (Harissa), Jounieh, éd. Saint-Paul ; Collectif, *La liberté religieuse au Moyen-Orient*, Symposium interdisciplinaire (Harissa), Jounieh, éd. Saint-Paul.

وثمّة جهودٌ متبعثرة ومتعثّرة تبذلها الجامعات الكاثوليكيّة في لبنان للإتيان بفكر لاهوتيّ عربيّ معاصر يستجيب لتطلّعات الجماعات المسيحيّة القاطنة في أرض الشرق العربيّ. ويجدر التنويه بالمؤتمرات الثلاثة التي عقدتها في السنوات العشر الأخيرة الإكليريكيّة البطريركيّة المارونيّة (غزير) بمؤازرة أساتذة كلّيّات اللاهوت التابعة لهذه الجامعات، وصدرت أعمالها في منشورات الإكليريكيّة : **نحو مصطلحات لاهوتيّة مسيحيّة عربيّة موحّدة**، ٢٠٠٥؛ **في سبيل لاهوت مسيحيّ عربيّ معاصر**، ٢٠٠٢ .

والفكريّة، ينادون بضرورة السعي إلى تقويم الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة في المجتمعات العربيّة. فينهجون لهذه الغاية سبيل استلهام المبادئ والمُثُل والقيَم التي انعقد عليها فكرُ الغرب الثائر على تخلّف القرون الوسطَى والمنبعث من أزمنة الاستبداد السياسيّ. وتوطيدًا لهذه النهضة المنشودة، أخذ المسيحيّون العرب يتفكّرون في المقولات الفلسفيّة التي استخدمها الغرب في بناء المناهج الفكريّة الحديثة، وفي مقدّمتها مقولة الحرّيّة[١٤]. وطالما أنّ المجتمعات العربيّة كان وما زال يسودها الفكر الدينيّ الإسلاميّ، فإنّ الدعوة المسيحيّة إلى استلهام مقولة الحرّيّة لإعادة بناء الثقافة العربيّة برمّتها أصحبها المسيحيّون العرب بالتأمّل الفلسفيّ في مقولة التوافق التي عوّلوا عليها في تيسير استساغة مقولة الحرّيّة في الفهم العربيّ العامّ. ذلك أنّ هؤلاء المسيحيّين، إذ يعون كلّ الوعي مقام الأقلّيّة الذي ينتسبون إليه بحكم تبدّل الأحوال السياسيّة منذ القرون الأولى لظهور الإسلام في الشرق العربيّ، آثروا أن يأتي إسهامُهم في نهضة الفكر العربيّ إسهامًا مبنيًّا على الإقرار المسيحيّ الإسلاميّ المشترك بقيمة التوافق المؤاتية للتنوّع الدينيّ والمذهبيّ الناشط في المجتمعات العربيّة.

وعلى تراخي الأيّام تبدّى أنّ هاتَين الإشكاليّتَين، إشكاليّة التمايز الدينيّ والثقافيّ وإشكاليّة نهضة المجتمعات العربيّة، أنشأتا في الوعي المسيحيّ العربيّ ضربَين من مسعَى الالتزام الفكريّ، ألا وهما مسعَى الانتصار لمقولة الحرّيّة، ومسعَى الاجتهاد في تدعيم أصول التوافق في تدبّر مشاكل العيش المسيحيّ الإسلاميّ المشترك. وفي كلا الأمرين أكبّ المسيحيّون العرب على النظر المجدِّد المبتكر في مسائل الهويّة والذات والتراث وتحرير الإنسان العربيّ والمجتمعات العربيّة وتنوير العقول وترقية النظُم وتحسين البنَى. وما عتّم أن ثبُت في الوعي المسيحيّ العربيّ أنّ هاتَين الإشكاليّتَين، مع ما تستتليهما من مساءلة وتقويم وتجديد وإبداع، هما

---

[١٤] أنظر الدراسات الأخلاقيّة التي أنشأها كيرلّس سليم بسترس بالاستناد إلى مكتسبات الفكر الغربيّ المعاصر في إدراك مقولة الحرّيّة : **مقالات في الأخلاق والحياة المسيحيّة**، جونية، المكتبة البولُسيّة، ٢٠٠١. راجع أيضًا كيرلّس سليم بسترس، **مدخل إلى اللاهوت الأدبيّ**، جونية، المكتبة البولُسيّة، ١٩٩٥ .

بعينهما تؤلّفان مادّةَ الفكر العربيّ المسيحيّ الحديث.

واضطلاعًا بمسؤوليّة مثل هذا الفكر، انبرَت طائفتان من المفكّرين العرب المسيحيّين تعتنيان بتفحّص السبل والمنهجيّات التي ينبغي اعتمادها، وتتوفّران على التنقيب عن الحلول والآفاق التي يجدر استطلاعها. الطائفة الأولى نشأت من مجموع أهل الأدب والفلسفة وسائر العلوم الإنسانيّة، ما خلا العلوم الدينيّة، ممّن أسهموا إسهامًا جليًّا في النهضة الفكريّة العربيّة العامّة[١٥]. ولقد عكفت هذه الطائفة الأولى على دراسة التراث العربيّ، ولاسيّما في رافده الإسلاميّ الأوسع، وفي يقين السواد الأعظم منها أنّ تحديث الفكر العربيّ يتأتّى من طريق استثمار مكانز التراث بجميع وجوهه وجوانبه. وأمّا الفئة الثانية، وهي التي تُعنَى بها هذه الدراسة، فإنّها تألّفت من علماء الدين المسيحيّين الذين برزوا في حقول العلوم اللاهوتيّة المسيحيّة. ولقد ارتبطت نشأةُ هذه الفئة بعودة الباحثين المسيحيّين العرب من العواصم الأوروبّيّة، ومن أقدمها زمنًا المدرسة المارونيّة في روما، وارتبطت أيضًا بانتشار المدارس الإرساليّة الأجنبيّة والمراكز الثقافيّة الغربيّة في أوطان الشرق العربيّ، وخصوصًا في لبنان وسوريا ومصر وفلسطين والعراق.

وبناءً على هذه المقاربة السرديّة، يمكن القول بأنّ الفكر العربيّ المسيحيّ الحديث انضوَى في جبهتَين متقابلتَين تنشط بينهما حركةٌ وطيدة من التفاعل والتنافذ والتلاقح والتقابس. تتألّف الجبهةُ الأولى من رهط المفكّرين والأدباء العرب المسيحيّين الذين أثبتوا جدارتهم العلميّة في الاعتناء الفكريّ بقضايا الشرق العربيّ منذ أوائل القرن التاسع عشر. وهم ما برحوا اليوم، على تباين مدارسهم الأدبيّة والفلسفيّة وتعارض انتماءاتهم الإيديولوجيّة والسياسيّة، يُعنَون بالبحث الفكريّ

---

[١٥] لا ضير في التذكير ببعض الأسماء البارزة من المفكّرين المسيحيّين العرب المعاصرين الذين أعتنوا بمسائل التحرّر العربيّ من غير أن يضعوا اجتهاداتهم الفكريّة في مقام الطاعة الفكريّة للسلطة الدينيّة المسيحيّة، ومنهم على سبيل المثال بولس الخوري وشارل مالك ورنيه حبشه وناصيف نصّار وميشال شيحا وأنطون سعادة وإدمون ربّاط وقسطنطين زريق وأسد رستم وخليل رامز سركيس وغسّان تويني وأنطوان مقدسي وجورج قرم وبشارة صارجي.

الملتزم المنقّب عن أشدّ الحلول مقدرةً على بعث الإنسان العربيّ من رقاده وإنهاض المجتمعات العربيّة من كبوتها. وتتكوّن الجبهة الثانية من علماء الدين العرب المسيحيّين الذين حاولوا التوفيق بين مُكتسبات التدبّر الفكريّ التي جناها زملاؤهم في الجبهة الأولى ومقتضيات النظر اللاهوتيّ المحض، وفي يقين مسلّماتهم أنّ الفكر اللاهوتيّ منعقدٌ على رعاية أحوال الجماعة المؤمنة في قرائن الانتماء الاجتماعيّ والوطنيّ والقوميّ الأرحب. وتسهيلاً للبحث، يمكن تسمية الفئة الأولى بفئة المفكّرين العرب المسيحيّين والفئة الثانية بفئة اللاهوتيّين العرب المسيحيّين. وفيما تشمل الفئة الأولى المعتنين أو المختصّين بالعلوم الأدبيّة والفلسفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وجميع حقول العلوم الإنسانيّة، تضمّ الفئة الثانية أصحاب المعرفة والاختصاص في جميع حقول العلوم الدينيّة المسيحيّة، ومنها علوم الكتاب المقدّس، وعلوم اللاهوت النظريّ والعمليّ، وعلوم التاريخ الكنسيّ والعبادات والشرائع، وعلوم الأديان والمذاهب الكونيّة الروحيّة والصوفيّة. وكما أنّ مثل هذا التمييز لا يُبطِل صلات القربَى الوثيقة الناشبة بين الفئتَين، سواء في مستوَى المعاناة الوجوديّة أو في مستوَى الاهتمام الفكريّ أو في مستوَى الاستلهام الإيمانيّ المسيحيّ المشترك، كذلك لا يمكنه أن يُخفي ألوان التباين والتناقض والتعارض الظاهرة بجلاء بين انتماءات أهل الفئتَين الفكريّة والسياسيّة.

ومع أنّ حقل الوجود العربيّ وحقل المعاناة العربيّة وحقل الاختبار العربيّ هو هو في نظر أهل الجبهتَين، إلاّ أنّ ترتيب القضايا والمسائل واستجلاء المعضلات والمشاكل وتحليل الوقائع وتبرير الأسباب وتعليل الدوافع وانتهاج سبُل التفكّر في وجه عامّ، هذا كلّه يختلف من جبهة إلى جبهة. ففي مطالع القرن العشرين كانت الجبهتان قد ورثتا من المتقدّمين بعضًا من الزاد المعرفيّ وشيئًا من المقدرة التحليليّة. بيد أنّ المفكّرين المسيحيّين كانوا قد أظهروا تفوّقًا بيّنًا في تحسّس معضلات المجتمعات العربيّة، فيما اللاهوتيّون المسيحيّون انصبّت جهودهم في أواخر القرن التاسع عشر، في ما خلا بعض الاستثناءات، انصبّت على تدبّر مسائل الرعاية الدينيّة الداخليّة، مُعرضين بعض الإعراض عن النظر اللاهوتيّ الأرحب في القضايا

الاجتماعيّة والسياسيّة والمعيشيّة والفكريّة التي كان يتخبّط فيها الشرق العربيّ.

وممّا لا شكّ فيه أنّ لهذا الإعراض أسبابًا شتّى، منها أنّ الفكر المسيحيّ اللاهوتيّ الكاثوليكيّ السائد في نهايات القرن التاسع العشر وبدايات القرن العشرين ما كان يُتيح للاّهوتيّين العرب المسيحيّين أن يخرجوا بفكرهم إلى معترك الواقع الإنسانيّ في رحابة تجلّياته؛ ومنها أنّ انصراف اللاهوتيّين إلى تطلّب العلوم الدينيّة البحتة كان يمنعهم من الاستدلال الموضوعيّ الصائب على مواطن الضعف والخلل في بنَى المجتمعات العربيّة؛ ومنها أيضًا أنّ تعارض الانتماءات السياسيّة التي كانت تتنازع المفكّرين العرب المسيحيّين، وهم شركاء الهمّ والمسعَى والمصير، أفلحت في إرباك اللاهوتيّين المسيحيّين وفي صدّهم عن تناول قضايا المجتمع العربيّ والتأمّل اللاهوتيّ فيها. ومن الممكن أن يكون اللاهوتيّون العرب المسيحيّون قد تيقّنوا، في وجه من الوجوه، أنّ الاعتناء بإشكاليّة التمايز الدينيّ والثقافيّ لا يُفضي بهم إلى الاعتناء بإشكاليّة النهضة العربيّة، نهضة الإنسان العربيّ ونهضة المجتمع العربيّ. وليس من المستغرب على الإطلاق أن يظنّ بعضُ هؤلاء اللاهوتيّين أنّ تناول الجانب الأوّل من الإشكاليّة الأولى، ألا وهو جانب التمايز الدينيّ بين المسيحيّة والإسلام، يُعفيهم أيضًا من تناول الجانب الثاني، ألا وهو جانب التمايز الثقافيّ بين الديانتَين، إذ إنّ التمايز الدينيّ في نظرهم يستغرق التمايز الثقافيّ.

ومهما تنوّعت الأسباب التي كانت تبرّر للاّهوتيّين العرب المسيحيّين في مطالع القرن العشرين الإعراض عن القضايا العربيّة الكبرَى المتّصلة في وجه من الوجوه بطبيعة الإشكاليّتَين، ثبت أنّ المفكّرين العرب المسيحيّين كانوا في ذلك الزمن أشدّ جرأةً من شركائهم اللاهوتيّين، وأوسع تدبّرًا، وأغزر إنتاجًا، وأوفر إبداعًا. وليس أدلّ على هذا التفوّق الفكريّ من التبصّر الموضوعيّ في الأدبيّات العربيّة المسيحيّة التي أخرجها المفكّرون العرب المسيحيّون في أواخر القرن التاسع عشر وفي أوائل القرن العشرين. ولشدّة الانتصار لهذا التفوّق، قد يُجَرّ بعض الباحثين إلى تجربة التنقيب عن الأبعاد اللاهوتيّة التي تنطوي عليها هذه الأدبيّات العربيّة المسيحيّة الحديثة. واليقين أنّها، ولئن قد انطبعت بطابع الانتماء المسيحيّ

ووُسِمت بوسم القلق الجماعيّ المسيحيّ وخُتمت بختم المعايشة العربيّة المسيحيّة الإسلاميّة العسيرة، تظلّ مقتصرةً على وجهٍ من وجوه التأثّر اللاهوتيّ من غير أن تُلمّ بمقولات الفكر اللاهوتيّ ومن غير أن تمتلك المقدرة على استجلاء معاني الرسالة الخلاصيّة في واقع المعاناة الإنسانيّة العربيّة.

ومن العلامات الفارقة في هذا السياق أنّ الفكر العربيّ المسيحيّ الناشط في مطالع القرن العشرين اختبر ضربًا فريدًا من المعاناة تجلّى في تجاور المفكّرين واللاهوتيّين من غير تحاور وتضامن وتعاون وتقابس. فالذين كانوا على قسطٍ وافر من التحسّس الوجدانيّ الفكريّ لمعضلات الانتماء المسيحيّ إلى المجتمعات العربيّة ما كانوا يملكون العدّة اللاهوتيّة التي تخوّلهم التبصّر الصحيح في القضايا الناجمة عن الإشكاليّتَين الأساسيّتَين. والذين كانوا، بحكم تخصّصهم الدينيّ، يملكون شيئًا من العدّة اللاهوتيّة التي تؤهّلهم لمثل هذا التبصّر، ما استطاعوا النهوض بهذا المسعَى إمّا لقلّة تحسّسهم بخطورة الإشكاليّتَين، وإمّا لرفضهم ولوج مباحث العلوم الإنسانيّة التي تُخرجهم من دائرة الانتماء الكنسيّ أو الديريّ الرهبانيّ أو الرعائيّ، وإمّا لعجزهم عن ربط معارفهم اللاهوتيّة بوقائع الاختبار الإنسانيّ العربيّ الأرحب. وفي جميع الأحوال يمكن القول اليوم بأنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر ورث عن المتقدّمين شيئًا من هذا التنازع المرير المربك.

وإذا كانت الحال هذه في العقود الأولى من القرن العشرين، فإنّ منتصف القرن شهد تحوّلاً خطير الشأن في مسرَى فكر اللاهوتيّين العرب المسيحيّين في لبنان وفي أوطان الشرق العربيّ. ولا عجب أن يأتي الاعتناء بهذا الفصل المربك بين اللاهوتيّات والإنسانيّات في مقدّمة الجهود التي أخذ يبذلها هؤلاء اللاهوتيّون. وممّا لا شكّ فيه أنّ الأسباب التي دفعت باللاهوتيّين العرب المسيحيّين إلى الخروج من دائرة الفكر الرعائيّ المحض ومواجهة القضايا التي تستثيرها إشكاليّة التمايز وإشكاليّة النهضة هي أسباب شتّى، منها ما يتّصل بطبيعة الحراك في داخل الفكر المسيحيّ العالميّ، ومنها ما يتّصل بطبيعة الحراك في داخل المجتمعات العربيّة، ولاسيّما في داخل المجتمع اللبنانيّ، ومنها ما يتّصل بطبيعة الحراك في داخل الفكر

العربيّ الإسلاميّ والعلمانيّ.

في الأسباب المتّصلة بتطوّر الفكر المسيحيّ العالميّ تجدر الإشارة إلى التحوّلات الخطيرة التي عرفتها الكنيسة المسيحيّة في الغرب، على اختلاف انتماءاتها وتباين توجّهاتها. فابتداءً من منتصف القرن العشرين، شرعت الكنائس المسيحيّة الغربيّة، ولاسيّما الكاثوليكيّة منها والبروتستانتيّة، وفي مقدار أقلّ الأرثوذكسيّة، شرعت تستنهض في فكرها وفي بناها طاقات النهوض والتجديد والتكيّف. وما لبثت هذه التحوّلات أن انعكست على واقع الكنائس المسيحيّة المتأصّلة في الشرق العربيّ، وخصوصًا في لبنان حيث نهض اللاهوتيّون الكاثوليك يتحسّسون مبلغ التجدّد الذي أصاب كنيستَهم قبل المجمع الفاتيكانيّ الثاني وفي أثناء المجمع، وراحوا يتبصّرون في واقع الإشكاليّات العربيّة الكبرَى التي تنتاب المجتمع اللبنانيّ وسائر المجتمعات العربيّة. وكان من ثمار هذه الصحوة أن يتجرّأ هؤلاء اللاهوتيّون على مساءلة تصوّراتهم اللاهوتيّة المأثورة ومراجعتها ونقدها وتقويمها حتّى يستقيم لهم وللمسيحيّين المستلهمين لفكرهم سبيلُ الشهادة الأنسب في معترك الواقع العربيّ الأرحب.

وفي الأسباب المرتبطة بتطوّر أحوال المجتمعات العربيّة، ينبغي التذكير بما اختبرته بعض هذه المجتمعات من نشوةٍ بريئة في تذوّق ثمار الاستقلال والانعتاق من سطوة الاستعمار الغربيّ صاحبتها وعودٌ صريحة بإنشاء مجتمعات الحقّ والحرّيّة والمساواة والعدالة. ولقد أصاب هذه النشوة المجتمع اللبنانيّ الذي كان يطمح إلى اختبار شيء من مكتسبات الفكر السياسيّ الغربيّ المبنيّ على مبادئ شرعة حقوق الإنسان. ولّما كان للّبنانيّين المسيحيّين المقدرة السياسيّة على صون ذاتيّتهم وصون هويّتهم وصون حقوقهم في نطاق الانتماء إلى مجتمع التنوّع الطائفيّ اللبنانيّ، تحرّر الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ العربيّ في لبنان من عقدة الأقلّيّة والاستصغار والخضوع الذمّيّ وغدا اللاهوتيّون المسيحيّون أكثر تحرّرًا واستعدادًا لمواجهة الإشكاليّات العربيّة التي تعانيها المجتمعات العربيّة على حدّ السواء. فطفقوا يستثمرون معارفَهم اللاهوتيّة في فهم واقع الشرق العربيّ وواقع الأوطان العربيّة، وأخذوا يربطون بين

مقتضيات الشهادة لقيَم الإنجيل ومتطلّبات الانتماء إلى تربة هذا الشرق.

وأمّا الأسباب المقترنة بطبيعة الحراك الذي شهده الفكر العربيّ الإسلاميّ والعلمانيّ، فإنّها الأسباب التي أوحت للاّهوتيّين العرب المسيحيّين أنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ أضحَى أكثر انفتاحًا واتّساعًا وأوفر تحسّسًا لإشكاليّة التمايز الدينيّ والثقافيّ ولإشكاليّة النهضة الإنسانيّة العربيّة حتّى إنّه طفق يتدبّر أثر الفكر العلمانيّ الغربيّ، اليساريّ منه واليمينيّ، ويُتيح لمثل هذا الفكر أن يلج ولوجًا شرعيًّا دائرة الحضارة العربيّة. وممّا عزّز ثقة الجماعات العربيّة المسيحيّة ووطّد طمأنينتهم أنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ آثر استعادة مكتسبات الحضارة العربيّة القديمة، فأخذ يجتهد في التوفيق بين مقتضيات الأمانة المجدِّدة للتعاليم القرآنيّة ومتطلّبات الأمانة المبدِعة للقوميّة العربيّة ومستلزمات الاغتناء الضروريّ بقيَم العلمانيّة الغربيّة المستندة إلى شرعة حقوق الإنسان الكونيّة.

وبانعقاد هذه الأسباب كلّها ثبت للاّهوتيّين العرب المسيحيّين في لبنان وفي سائر الأوطان العربيّة أنّ الزمن قد أزف للإسهام الحقيقيّ في إحياء الحضارة العربيّة إحياءً يرفدها بثالوث متكامل من المكتسبات التي عرفتها في شكلها القديم في أثناء تألّقها. وهذا الثالوث يأتيها من مكتسبات المعارف الإسلاميّة ومن مكتسبات المعارف المسيحيّة ومن مكتسبات المعارف العلمانيّة الغربيّة. وظنّ الكثيرُ من هؤلاء اللاهوتيّين أنّ الحضارة العربيّة يمكنها أن تستعيد على وجه الابتكار والإبداع ما سبق وعاينته فيها في الأزمنة القديمة. فكما أنّها نشأت ونمت وازدهرت وتطوّرات بفضل ما انصبّ فيها من إسهامات الفكر القرآنيّ والفكر المسيحيّ والفكر اليونانيّ، كذلك يمكنها اليوم أن تستعيد حيويّتها وإشعاعها وألقها بمقدار ما تجرؤ على استلهام معارف الفكر القرآنيّ ومعارف الفكر المسيحيّ العربيّ ومعارف الفكر العلمانيّ الغربيّ، وقد ناب مناب الفكر اليونانيّ القديم. فاستنادًا إلى مثل هذا الرجاء اللاهوتيّ، أقبل اللاهوتيّون العرب المسيحيّون في منتصف القرن العشرين يدرسون الفكر الإسلاميّ ويبحثون في مكانز اللغة العربيّة ويتحرّون عن معضلات المجتمعات العربيّة ويجتهدون في هذا كلّه أن يربطوا معارف المسيحيّة

الغربيّة ومعارف العلمانيّة الغربيّة غير الملحدة بواقع المعاناة العربيّة.

ورأس الكلام في هذا كلّه أنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر نشأ في واقع الثقة والتفاؤل بالواقع العربيّ وبالفكر العربيّ. غير أنّ ظروف هذه النشأة ما لبثت أن تبدّلت بتبدّل الأحوال والأوضاع وبتفاقم الأزمات السياسيّة التي عصفت بالأوطان العربيّة. وما عتّم هؤلاء اللاهوتيّون أن عاينوا انتقال الواقع العربيّ من حال النضال في سبيل الاستقلال إلى حال النشوة في التمتّع بهذا الاستقلال، ومن ثمّ إلى حال التصلّب الاستبداديّ في الاضطلاع بمسؤوليّات هذا الاستقلال، فإلى حال الصحوة الإسلاميّة الأصوليّة الساعية إلى استبدال الحلول القوميّة بالحلول الدينيّة. وعلى تعاقب هذه الأزمنة وتتالي هذه الأحوال عاين اللاهوتيّون المسيحيّون مبلغ الظلم الذي تقترفه الصهيونيّة الغاصبة[١٦]، وشهدوا للاستبداد العسكريّ الذي عانته المجتمعات العربيّة، واختبروا مرارة الإخفاق في صون العيش اللبنانيّ المسيحيّ الإسلاميّ، وتأثّروا أشدّ التأثّر بهيمنة الفكر الإسلاميّ الأصوليّ الرامي إلى إخضاع المسيحيّة العربيّة لقوانين الذمّيّة العتيقة. وفي أعقاب هذه المعاينات، أعادوا التبصّر في خطابهم اللاهوتيّ العربيّ المسيحيّ، وراجعوا تصوّرهم للحلول التي سعوا في استنباطها للخروج من مأزق الإشكاليّتين، وانكفأوا يتأمّلون في واقع التقلّص العدديّ المرعب للجماعات المسيحيّة القاطنة في الأوطان العربيّة[١٧]. وهذا كلّه أربكهم حتّى إنّهم أمسوا اليوم يحيون في حيرة لاهوتيّة عظيمة الشأن، يبحثون في تضاعيف رسالة الإنجيل عن عناصر الرجاء الخليقة بترميم شهادتهم الفرديّة

---

[١٦] الأب يواكيم مبارك، **القدس القضيّة**، بيروت، دار النهار، ١٩٧٤؛ الأب ميشال الحايك، **المسيح ولبنان وفلسطين**، منشورات دار الكرمة، بيروت، دون تاريخ؛ جورج خضر، **فلسطين المستعادة**، منشورات النور، ١٩٦٩.

[١٧] يتجلّى مثلُ هذا الهمّ الوجوديّ في الخطب والمواعظ والأحاديث التي يُلقيها رؤساءُ الكنائس المسيحيّة في أوطان الشرق العربيّ، ولاسيّما البطريرك مار نصرالله بطرس صفير والبطريرك إغناطيوس هزيم والبطريرك لطفي لحّام والبطريرك شنودة الثالث والبطريرك زكّا عيواص. أنظر على سبيل المثال ما جُمِع للبطريرك هزيم من إفصاحات شتّى في هذا السياق نشرتها له بطريركيّةُ الروم الأرثوذكس في دمشق : **مواقف وأقوال**، ٢٠٠٢؛ **عظات** (٢٠٠٢-٢٠٠٣)؛ **حوارات** (١٩٨٩-٢٠٠٠)؛ **نفحات أنطاكيّة** (٢٠٠٤).

والجماعيّة وبإحياء إسهامهم الفكريّ وبإثمار أصالتهم التاريخيّة في موطن الهداية الروحيّة. فهل يُوفَّقون في مواجهة تحدّيات التاريخ العربيّ والاضطلاع بمسؤوليّة الأمانة الإبداعيّة لانتمائهم الحضاريّ الأرحب، ولوديعتهم الإيمانيّة المتأصّلة في أعماق وعيهم الإنسانيّ، وللمعيّة العربيّة التي أمست تمتحنهم أشدّ الامتحان في جميع تجلّياتها الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة ؟

الفصل الثالث

مأزق الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ
بين أزمة الواقع ورؤية الإيمان

ينتاب المفكّرَ المسيحيّ، وهو يُعْمِل الفكرَ في واقع المجتمع اللبنانيّ وواقع المجتمعات الشرقيّة العربيّة، ينتابه ضربٌ من الحيرة والتنازع بين موروثات الفكر اللاهوتيّ الشرقيّ القديم وإبداعات الفكر اللاهوتيّ الغربيّ الحديث. وفي تأرجُحه بين هذَين القطبَين لا يملك هو أن يتغاضَى عن عِظَم التحدّيات التي تجبهه بها مُقتضياتُ الحداثة وما استَتْلته من تحوّلات في الذهنيّة العامّة والبُنَى المجتمعيّة والأنماط المسلكيّة. وبإزاء هذا الواقع العسير، تسعَى هذه القراءة اللاهوتيّة إلى إبراز مواضع التوتّر التي ينبغي أن تُستَلّ منها رؤيةُ الفكر اللاهوتيّ المُقبِل إلينا في مجتمعات الأوطان العربيّة.

قبل الشروع في استجلاء هذه الرؤية واستخراج عناصر هذا الخطاب اللاهوتيّ، لا بدّ من ثلاث ملاحظات تمهيديّة. مضمون الملاحظة الأولى أنّ الفكر اللاهوتيّ مرتبطٌ حتمًا بالواقع الحياتيّ. ولذلك ينبغي قبل كلّ شيء التأمّل في واقع هذه المجتمعات العربيّة. وبما أنّه قد يتعذّر الإحاطة بواقع جميع هذه المجتمعات، يجوز اعتماد المجتمع اللبنانيّ كالمثال الأقرب إلى ما تعانيه هذه المجتمعات من تأزّم شديد. ولذلك تنتوي هذه الدراسة التبصّر في أحوال المجتمع اللبنانيّ واستشراف فرص الخروج بتصوّر لاهوتيّ خليق بالاضطلاع الفكريّ بمسؤوليّة هذا الواقع. وهذا كلّه يَضطرّ المفكّر اللاهوتيّ إلى الاتّعاظ بالماضي وتدبّر الحاضر واستشراف المستقبل.

ومَفاد الملاحظة الثانية التي أَسوقها في مُستهلّ هذا الفصل أنّ استجلاء الرؤية الناقدة وصياغة الخطاب اللاهوتيّ البنّاء يقتضيان كلاهما أن نكون قد سبقنا

فشرعنا في الاستعانة بفكرٍ لاهوتيّ محلّيّ يُنير بمعاييره ومقولاته الحقول الوجوديّة التي نحن مزمعون أن نُقبِل إليها استعراضًا وتنقيبًا ومعالجة. ومن المؤسف القول إنّ مثل هذا الفكر اللاهوتيّ المحلّيّ الناقد والبنّاء لم يرَ النور بعد في تضاعيف مقارباتنا النظريّة. وغنيّ عن البيان أنّ الحديث عن مثل هذا القصور النظريّ إنّما يرمي إلى تعزيز الشعور بضرورة إنشاء مثل هذا الفكر بموازاة ما نُنتجه من دراسات وصفيّة محضة لوديعة التراث اللاهوتيّ المسيحيّ التي يَقتضي منّا صونُها أن نُقبِل على مضمونها بالتحليل والاستخراج والاستشراف.

والملاحظة الثالثة الاستهلاليّة ترمي إلى إظهار الطابع الشخصيّ الصرف في صياغة الأفكار التي ستناقشها هذه الدراسة والتي أتت وليدة المعاينة والمعاناة الذاتيّة العفويّة. وقد يكون في ذلك تبريرٌ لبعض التقصير في استقصاء الواقع، والأمانة الكلّيّة لبُنيته المحلّيّة وتحدّياته الراهنة، مع أنّ معظم التحليل يجري على واقع المجتمع اللبنانيّ الذي أنطلق منه في تلمّس هويّة الخطاب اللاهوتيّ المحلّيّ المُقبِل.

وإنجازًا لهذه المقاربة، توخّيت اعتمادَ مخطّطٍ في البحث يراعي الشقَّين الأساسيّين السابق ذكرهما، ألا وهما النقد والبناء. ففي الشقّ الأوّل نظرة سريعة تروم، على قدر المستطاع، التقيّد بسُنَن الموضوعيّة في تبيُّن مواطن الضعف والتقصير في واقع المسيحيّة اللبنانيّة، وهو الواقع الذي اخترته منطلقًا لهذا البحث لأنّي أُلِمّ به إلمامَ العيش والاختبار والإدراك الذهنيّ. وغنيٌّ عن البيان أنّ مثل هذه النظرة الناقدة، على ما يتلبّس بها من عجز عن الشمول والإحاطة، لا تَبغي سوى الإلحاح على ضرورة نشوء مثل هذا الفكر اللاهوتيّ بمعزل عن كلّ تنديد وتشهير وتجريح. وأمّا الشقّ الثاني فيتطرّق، في خطوةٍ إيجابية بنّاءة، إلى الشروط الأساسيّة التي ينبغي أن يراعيها كلّ خطابٍ لاهوتيّ، ولاسيّما الخطاب اللاهوتيّ المحلّي الذي ما فتئنا نتطلّبه في لبنان منذ المجمع الفاتيكانيّ الثاني.

القسم الأوّل
استعراضٌ وجيز لمعضلات الشهادة الإيمانيّة المسيحيّة في واقع المجتمع اللبنانيّ

قبل استعراض هذه المعضلات تجدر الإشارة إلى أنّ الفكر اللاهوتيّ الناقد والبنّاء يقتضي، من طبيعة عنصره الشموليّ، إطلالةً واسعة على جميع حقول الاختبارات البشريّة في تنوّع أغراضها وتشعّب مضامينها. فإذا كان اللاهوت المعاصر قد أقرّ، من جهةٍ، بعجزه عن إدراك سر الله في طبيعته الخاصّة مُرجِئًا إنجاز هذه الرغبة إلى ما بعد الحجّ الأرضيّ، وأقلع، من جهةٍ أخرى، عن الاستئثار بتحديد هويّة الإنسان مُلقيًا هذه المسؤوليّة على العلوم الإنسانيّة والفلسفة، فإنّ مقامه يمسي ضيّق الحدود ولكن في غير تلاشٍ. وفي يقيني أنّ مهمّة الفكر اللاهوتيّ المعاصر، على تنوّع مشاربه ومنبسطاته، يمكنها أن تنحصر في تقويم الشهادة البشريّة الإيمانيّة في ضوء مقتضيات الإنجيل. وللاضطلاع بهذه المهمّة، ينبغي لهذا الفكر اللاهوتيّ أن يُلِمّ بالواقع البشريّ ويستقصي مضمون الإنجيل. وفي كلتا الحالتَين يُطلَب منه أن ينفذ إلى أعماق الخبرة البشريّة، خبرة الإنسان في تعاطيه أقاصي الأمور، أي في إدراكه لجوهر الواقع البشريّ وجوهر الإنجيل. والقسم الأوّل من البحث يسعَى إلى قراءة الواقع الحاليّ من منطلق الأمانة لمقتضيات الإنجيل. وفي هذا الواقع العسير أستشفّ ثلاثًا من الإشكاليّات المُزمِنة.

١ – الإشكاليّة السياسيّة

في هذا السياق أكتفي بسرد المعضلات التي تنتاب الكنيسة والمؤمنين في لبنان دون الوقوف على أسبابها وتطوّر نشأتها ومدَى عواقبها ونتائجها. ومن هذه المعضلات أذكر على سبيل المثال لا الحصر :

تزعزع مقوّمات الحرّيّة اللبنانيّة. وهنا يحسن بنا أن نتذكّر أنّنا مسيحيّون

شرقيّون عرب لبنانيّون نحمل في ذواتنا تناقضات المجتمع اللبنانيّ وأسقامَه السياسيّة الداخليّة والخارجيّة. ونعي أنّنا، بالرغم من التقطّع الزمنيّ بين العصور التي طويناها في هذا الموضع الجغرافيّ، لا ني نبحث بشغفٍ عن استقلالنا ونناضل بعزم عنه ونعجب أن يكون كياننا السياسيّ، في مختلف مراحل نشوئه وتكوّنه، قد ظلّ كيانَ ممرّ وعبور من غير استقرار وثبات. وممّا يضاعف من حيرة العقل اللبنانيّ اللاهوتيّ المسيحيّ انعدام الشفّافيّة السياسيّة في استقراء مضامين العداوة والأخوّة واستخراج معايير الوطنيّة اللبنانيّة الحقّة من معين الذات اللبنانيّة الجماعيّة التي نستعذب الإقرار بها، وذلك بمنأى عن شعوذة الإيديولوجيات المتضاربة.

وهناك أيضًا الخوف من انتشار حركات الأصوليّة الإسلاميّة، وهي في حدّ ذاتها ترنو إلى التماس الأصالة الإيمانيّة الحقّة، والقلق المتزايد من المطالبة بالحكم الإسلاميّ في لبنان، على ما في هذه المطالبة من وعود صريحة باحترام غيريّة الآخر الدينيّة في أقصَى ضروب تجلّياتها. وتفشّي التعصّب الدينيّ يدلّ على معضلةِ تضعضع التعايش السياسيّ المسيحيّ الإسلاميّ وعلى ضرورة البحث عن صيَغِ تَوافقٍ جديدة تتخطّى عقبات الاختبار التقليديّ. وإنّ ما ساقه النهضويّون المسيحيّون، من أمثال يوسف السمعانيّ وجرمانوس فرحات وعبدالله زاخر وبطرس البستاني وابراهيم اليازجي وأديب إسحق ولويس شيخو وأنستاس الكرمليّ وفرح أنطون وشبلي الشميّل ويعقوب صرّوف، وهم في سوادهم من اللبنانيّين، في شأن المواطنة الرحبة التي تتجاوز الطائفيّة الضيّقة، ما عتّم أن أظهر لنا عِظَم الهاجس الدينيّ الذي كان يُملِي عليهم ضرورةَ إعلاء قَيم المساواة المطلقة المناهضة لمقولات الأصوليّات الدينيّة.

وبإزاء الأصوليّة الإسلاميّة، تبرز لدى اللبنانيّين المسيحيّين، قبل انعقاد الأوان، عقدة الأقلّيّة المضطهَدة ومخاطر الانعزال والتقوقع خوفًا من الذوبان والتلاشي. وتظهر آثارُ هذه الأصوليّة في البيئة المسيحيّة في تجارب «تسييس» الدين المسيحيّ والعودة به إلى الذهنيّة الميتولوجيّة المبنيّة على الأساطير والخرافات وغياب التحليل العلميّ الموضوعيّ؛ كأنَّ نجاح الأصوليّة الإسلاميّة النسبيّ يُنبِئ ويَعِد بظهور

أصوليّة مسيحيّة قد تُكبّ على البحث عن صيغة حضاريّة مقبولة لنشر مبادئها في المجتمع اللبنانيّ.

وفي الإشكاليّة السياسيّة تجدر أيضًا الإشارة إلى خطر الانقسامات المسيحيّة السياسيّة بين فئات النخبة المسيحيّة الثلاث، وهم المفكّرون والحزبيّون ورجال الدين، وإلى ضياع المرجعيّة السياسيّة المسيحيّة القادرة على مواجهة التحدّيات الكبرى التي تعصِف بلبنان، وإلى إعادة الثقة والطمأنينة إلى الجماعة المسيحيّة التي تعجز وحدها عن إدراك كلّ مكنونات العمل السياسيّ في الشرق. ومن طبيعة هذه الانقسامات أنّها تُرخِي على اللبنانيّين المسيحيّين بظلال غموضها، وهو الغموض الناشئ من غموض المنطلقات التي تفرض على السياسيّين المسيحيّين طُرُقَ صياغةِ اقتناعاتهم واختياراتهم وحدودَ المساومات التي يلجأون إليها. فالاختلافات الشخصيّة المبنيّة على إعلاء المصلحة الخاصّة تُعلّل غالبًا حقيقةَ ما يُسوَّق له من تباينٍ يُدعَى جوهريًّا في النظر إلى قضيّة الوجود المسيحيّ والإعداد لضروب من الالتزامِ الأصيل في داخل الجماعة المسيحيّة.

والإشكاليّة السياسيّة تشتمل أيضًا على معضلات اقتصاديّة تنتج من بُنية البلد الإنتاجيّة الضعيفة وقلّة موارده الأوّلية وانعدام التخطيط الإنتاجيّ المنزَّه عن المصالح الفرديّة وعواقب التأثّر بالمحيط العربيّ الصراعيّ وعدم التشدّد في نظام توظيف الأجانب. وهذا كلّه يَشلّ المبادرة الفرديّة ويُهبِط المستوى المعيشيّ ويفرض على المواطن مسلكًا تبعيًّا وسلّمًا خاصًّا في أولويّات الفكر. وفي هذا المقام، لستُ أدّعي البتّة القدرة على تعليل هذا التشخيص الاقتصاديّ تعليلاً علميًّا موضوعيًّا بات اليومَ في لبنان عرضةً للمساومات وخاضعًا لمنطق التحيّز الإيديولوجيّ حتّى لقد فقدنا الأمل في قراءةٍ اقتصاديّة منزّهة عن الأهواء والمنازع الخاصّة.

٢- الإشكاليّة الاجتماعيّة

وهنا أيضًا أكتفي، من موقع اطّلاعي الضيّق، بسرد بعض المعضلات التي

تعترض المسيحيّين في لبنان والتي تفرض من ردود الفعل ما من شأنه أن ينتقل إلى حيّز المساومات الخطيرة قد تُصيب الإيمان والوطن والعيلة والقيَم الإنسانيّة الأساسيّة. ومِن هذه المعضلات :

الهجرة إلى الخارج والهجرة في الداخل، وكلتاهما تُفقِدان المؤمنَ العلاقة بالأرض وبالدين. واللبنانيّ والمسيحيّ والمشرقيّ بات عاشقَ المغامرة والترحال ينشد الحرّيّة والهناء الاقتصاديّ والآفاق الرحبة. وهو في هجرته يُفقِد الكنيسةَ والوطنَ طاقاتٍ ضخمة من العطاء والإبداع. وليس في هذه الهجرة ما يبرّر أن تكون تجلّيًا وخاتمةً لمأزق عسير في الإيمان المسيحيّ الجماعيّ في لبنان، بل إنّها تدلّل، في حيّز كبير من مدلولاتها، على انعطاب الواقع اللبنانيّ العامّ. فاللبنانيّ يهاجر أوّلاً لأنّه لبنانيّ تُحبِطه عقباتُ الواقع اللبنانيّ، ومن ثمّ لأنّه مسيحيّ يرهب فقدان الحرّيّة بعد أن اضطرب معنَى التشارك في القرار السياسيّ مع الشريك المسلِم.

وفي الإشكال الاجتماعيّ ثمّة صراعٌ مرير ناشب بين الأمانة للتقليد والانفتاح على الحداثة. وممّا يضاعف حدّة الصراع أنّ المسيحيّين في لبنان يعاينون موقعَهم في تجاذبٍ مستمرّ بين عقليّة الشرق العربيّ المحافظة السلفيّة وذهنيّة الغرب المتحرّرة الوهّاجة بابتكاراتها التقنيّة. فنحن إذًا قائمون في مواجهة تحدّيات الغرب الغائرة علينا من كلّ ناحية، وهو غرب مُقلِق بتطوّره الصائر مَهبطًا لكلّ الاحتمالات الخارقة الرامية إلى سَنّ قواعد المسلك البشريّ وتوجيه الفكر والعلوم والتقنية شطر آفاق لم يألَفْها البشر من قبل. وغالبًا ما يحسّ اللبنانيّون المسيحيّون أنّ بعض إخوانهم اللبنانيّين المسلمين يرفضون من الغرب ما قد يرفضونه هم أيضًا من مادّيّة جوفاء وإلحاد متجبّر ومساومات بغيضة في الممارسة السياسيّة. وليس هذا وحسب، بل هم قد يُنكِرون على الغرب كلّ قيَمه الفكريّة السَّنِيّة وكلّ مبادئه العلميّة الموضوعيّة، مكتفين في أحسن الأحوال، وفي هذا الاكتفاء مبعثٌ للاستغراب، بما لا مفرّ منه من تابعيّة فاضحة في الخضوع لتقنيته العالميّة.

ومن الآفات الاجتماعيّة التي تُضعِف المجتمع اللبنانيّ أنّ أبناءه باتوا يغفلون أهمّيّة الأصالة المسلكيّة فينقادون بسهولة إلى منطق الأنانيّة المستحكمة في الشؤون

الإداريّة، ويُعرِضون عن العقلانيّة في ضبط السلوك الجماعيّ، ويُغرِقون في الاتّكاليّة والاعتماد على الخارج للاستقواء، ويأنسون إلى البدائيّة العلميّة في التخطيط والتدبير، ويرتاحون إلى حبّ الظهور والانتصاريّة والاستئثار بالكلّ عوض المشاركة، ويمارسون التقيّة في تصرّفاتهم الاجتماعيّة، ويُبدعون في الخطابيّة الجوفاء التي تستر الخلفيّات والرواسب. وهذه كلّها تُظهر مدَى الانحراف المسلكيّ الاجتماعيّ الذي بات يهدّد بُنية المجتمع ومستقبله في المدى المتوسّط والطويل.

وممّا يزيد في حدّة تأزّم الأوضاع الاجتماعيّة في لبنان فقدان الهويّة الثقافيّة الخاصّة التي يُعوَّل عليها في تصفية الحلول المستعارة وغربلة صيَغ الاستبدال المقترحة. وفي ذلك وجهٌ سلبيّ للانفتاح اللبنانيّ الذي قد يَعتبر كلَّ دخيل غربيّ من الأفكار والمناهج صالحًا بالكلّيّة أو مضرًّا بالكلّيّة من دون النظر إلى أهليّته الجزئيّة في مواءمة الواقع والتأقلم فيه. وما الجدل اللبنانيّ العنيف الذي يستثيره اللبنانيّون حينًا بعد حين في شأن التنوّع الثقافيّ اللبنانيّ سوى الدلالة الدامغة على تأزّم خطير في مستوًى وحدة الوعي الثقافيّ للأمّة اللبنانيّة.

٣- الإشكاليّة اللاهوتيّة والإيمانيّة

وعلى مستوى هذه الإشكاليّة الثالثة، سأحاول من موقعي الإيمانيّ واللاهوتيّ أن أستفيض في استخراج مواضع الإعضال والشكّ والاضطراب التي أوشك الجميع أن يختبرها في معترك شهادته الإيمانيّة.

المعضلة اللاهوتيّة الأولى التي تستحوذ على فكر المسيحيّين اللبنانيّين بخاصّة، والشرقيّين بعامّة، تكمن في إظهار قيمة شهادتهم الإنجيليّة في وسط إسلاميّ أوشك أن يتجاهلهم وأن يتجاهل فحوَى رسالتهم التبشيريّة. وتأزّم هذا الوضع قد يُلجئهم إلى الاستفسار عن أهليّة الحضارة المسيحيّة العربيّة وجدارة الفكر المسيحيّ العربيّ في الانخراط والانثقاف في البيئة العربيّة وفي مخاطبة الوعي الإسلاميّ المتعاظم وتعليل انتصار دين الرسول العربيّ انتصارًا سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا. وفي تعبير آخر،

أمسَى اللبنانيّون المسيحيّون يتساءلون عن طبيعة الإسهام الدينيّ المميّز الذي يَستتليه إيمانهم المسيحيّ ويقتضيه منهم انتشابُ جذورهم في تربة الشرق منذ أقدم العصور.

والمعضلة اللاهوتيّة الثانية تكمن في ترتيب سلّم الأولويّات الوجوديّة ترتيبًا يُنزل الهمّ الإيمانيّ اللاهوتيّ منزلةَ الكماليّات في الحاجات. واشتداد هذه الأزمة التراتبيّة ناشئ من اشتداد الأزمة الثقافيّة بوجه عام في لبنان والشرق العربيّ. فاللاهوت كمنهج في الحياة، واللاهوت كإنتاج في الفكر، كلاهما معرَّضان للتشوّه والانحراف بسببٍ من تسلّط الهمّ العيشيّ البحت على فكر المؤمنين على اختلاف انتماءاتهم السياسيّة ومواقعهم الاقتصاديّة. فاللاهوت المسيحيّ في لبنان وفي الشرق، على اختلاف انتماءاته الفكريّة، بات يَعي وعيًا متناميًا تجرُّدَه من كلّ فعّاليّة تاريخيّة ملموسة، بخلاف طبيعة اللاهوت الإسلاميّ الذي ما انفكّ يؤثّر تأثيرًا بيّنًا في معترك الوجود الإسلاميّ.

والمعضلة اللاهوتيّة الثالثة تقوم في الشعور الدائم بشَرْخ حضاريّ تُظهِره مقارنةُ فكرِ اليوم الحاضر الناضب بعراقة فكر الماضي اللاهوتيّ، ولاسيّما في رافده الأنطاكيّ. فليس ثمّة من جسور وقنوات توصِل علمَ الآباء في صيَغٍ قابلةٍ للتحديث وقادرة على مراعاة قرائن العصر الراهن. ويَندر أن يتجرّأ أحد من المفكّرين المسيحيّين على استلال سُنَنٍ للفكر اللاهوتيّ تَصلح لبناء الوعي المسيحيّ اللبنانيّ وتأسيسه على إبداعات فكر الآباء اللاهوتيّين القدامَى.

والمعضلة اللاهوتيّة الرابعة ناشئة من إرث الانقسامات المذهبيّة والاختلافات العقائديّة التي تمزّق جسد الكنيسة اللبنانيّة والشرقيّة، ومن عجز رجال الوعي في الكنائس عن تخطّي ترسّبات الماضي وجمع الكلمة والشمل في مواجهة أخطر التحدّيات المستجدّة في تاريخ هذه الكنائس. ولقد أصبحنا في حالنا هذه عثرةً للإيمان المسيحيّ ومَثارًا للشكّ في صدقيّة البشارة الإنجيليّة، ولو أنّنا وُفّقنا في إضفاء طابعٍ مبرّر من واقعيّة التجسّد على انعطاب التاريخ البشريّ وهشاشة الكنيسة الأرضيّة في الاضطلاع بشهادة إيمانها.

والمعضلة اللاهوتيّة الخامسة ناجمة عن تقصير مقولاتنا العربيّة المعاصرة،

الإسلاميّة منها والمسيحيّة، عن اللحاق بالفكر الغربيّ الإنسانيّ الفلسفيّ والدينيّ. فبسببٍ من تأخّر الحضارة العربيّة الحديثة بأجمعها، لم تولد الكلمة اللاهوتيّة الشرقيّة الأنطاكيّة المعاصرة الكفيلة بالتعبير عن مكنونات الاختبار الإيمانيّ الذي يحوي في طيّاته تحدّيات التقنية والإلحاد والتديّن الغربيّ وحوار الأديان الكبرى وقراع الحضارات الفكريّة، وما إلى ذلك من مواضع مثيرة للفكر الأوروبيّ ما فتئ الفكرُ العربيّ، بشقّيه الإسلاميّ والمسيحيّ، عاجزًا عن تبنّيها ومعالجتها بحسب عبقريّته الخاصّة. وبما أنّ الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ ينشأ وينمو بفضل احتكاكه بمقولات الحضارة التي ينتمي إليها ويجدّ في أنسَنتها وعَصرنتها، فإنّ الفكر اللاهوتيّ العربيّ المسيحيّ المعاصر هو في حالة ترقّب وانتظار لبزوغ الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر المبدِع. ولستُ أحاول في ذلك أن أربط عجز الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ بعجز الفكر اللاهوتيّ الإسلاميّ. ولكنيّ أدرك أنّ محاورة الإسلام باتت جزءًا لصيقًا بأيّ إنتاج لاهوتيّ مسيحيّ في لبنان والشرق العربيّ، لأنّ المسيحيّين أقلّيّة والأقلّيّة لا تَعِي ذاتَها إلاّ بالتفاعل مع الأكثريّة ومع فكر الأكثريّة لتؤثّر فيه وتتأثّر به. فلذلك لا يَستقيم فكرٌ لاهوتيّ مسيحيّ شرقيّ عربيّ إلاّ إذا تفاعلت مقولاتُه هي ومقولات فكرٍ إسلاميّ معاصر أصيل ما زلنا نترقّب زمنَ اعتلانه لنا في عناصر كيانه المتماسكة المتناسقة المتكاملة.

والمعضلة اللاهوتيّة السادسة ناشئة من الارتباط العضويّ القائم بين مختلف حقول الشهادة المسيحيّة في لبنان والشرق. ومعنَى ذلك أنّ الكنائس الشرقيّة، بسببٍ من غياب هذا الفكر اللاهوتيّ الأصيل، ترتضي أن تعيش في سائر الحقول العمليّة حالاً من التشتّت في الجهود والعفويّة في الإدارة والانعطاب في المعاطاة البشريّة، كما لو أنّ تعسّر الفكر اللاهوتيّ الأصيل يَضطرّنا إلى التخلّي عن كلّ نهضة إداريّة مسلكيّة قد تُعيننا على التعويض عن عوزنا الفكريّ ونضوب مَعيننا اللاهوتيّ.

والمعضلة اللاهوتيّة السابعة ناتجة من تأرجحنا بين عناصر التقليد الشرقيّ ومنجزات الفكر اللاهوتيّ الغربيّ. وفي ذلك مزاجيّةٌ قصوَى توشك أن تجهز على

شهادتنا الإنجيليّة، إذ إنّنا في ما يخصّ تنظيمنا الداخليّ نبحث، سواءٌ في الشرق أم في الغرب، عن أهوَن السبُل والمبرّرات للتهرّب من مسؤوليّاتنا الإداريّة. فنحن فاتيكانيّون (أي مُقِرّون بطاقات المجمع الفاتيكانيّ الثاني الإصلاحيّة) حين نروم الدفاع عن كرامة كنائسنا الشرقيّة ومقامها المميّز. ونحن لافاتيكانيّون حين نُضطرّ إلى تبنّي بعض الأفكار الإصلاحيّة اللاهوتيّة والإداريّة في كنائسنا الشرقيّة. وغالبًا ما نستغلّ هذا التأرجح في التهرّب من مقتضيات التطوير والإصلاح في رعايانا، بدلاً من أن نستثمره لتجاوز نواقص التقليد الشرقيّ وتخطّي تطرّفات التصوّر اللاتينيّ الغربيّ في هذا المضمار.

والمعضلة اللاهوتيّة الثامنة تكمن في الازدواجيّة المطلَقة التي نحياها في شخصيّتنا الاجتماعيّة اللبنانيّة والشرقيّة، بحيث ينقلب إيمانُنا والتزامنا الدينيّ عرضةً للقرائن الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي تَسِم وجودَنا التاريخيّ. ومَفاد ذلك أنّ إيماننا، في صفائه وجذريّته، غالبًا ما نحياه في أشكالٍ وصوَرٍ متناقضة بحسب ما تمليه علينا إرادةُ الساعة الحاضرة. فإيماني كتاجر يختلف عن إيماني كمناضل سياسيّ، وإيماني كربّ عيلة يختلف عن إيماني كمسامر اجتماعيّ، وإيماني كمناضل نقابيّ يختلف عن إيماني كممثّل للأسرة الفلانيّة في بعض المواسم الاجتماعيّة الدينيّة. هذه الانفصاميّة الإيمانيّة القصوَى تُلقي بنا في دائرة الأحكام السابقة والأنظمة الفكريّة التعسّفيّة وتمنعنا من إحداث التغيير المرتجَى.

والمعضلة اللاهوتيّة التاسعة تُنشئها ازدواجيّة شعب الله وانشطاره في لبنان وفي الشرق إلى طبقتَين متقابلتَين، طبقة الإكليرُس ورجال الدين المؤتمنين على الكنيسة المؤسَّسة، وطبقة العلمانيّين الخاضعين في كثير من الشؤون لإرادة الطبقة الأولى. وفي ما خلا بعض الأمثلة النادرة، فإنّ رجال الدين يَعون ذواتِهم، في غيرِ سوء نيّة وفي عفويّة مطلَقة، كأنّهم المسؤولون الوحيدون عن وديعة الإيمان فيَحضُنون القطيع الموكَل إليهم ويحصّنونه في وجه كلّ تجدّد داخليّ مخالف للسُنَن وكلّ انبعاث طارئ. فسِمَة الخدمة الكهنوتيّة والتكرّس الرهبانيّ ما كانت لترتدي هذه الهالة القدسيّة لو لم يدركها إدراكًا خاطئًا وعيُ العلمانيّين الدينيّ الذين باتوا

يأنَسون إلى إلقاء التبعة على رجال الدين وتجريد أنفسهم من مسؤوليّة المشاركة الفعليّة في الشهادة الإنجيليّة، كأنّ مقتضيات الإنجيل صالحة فقط لطغمات الرهبان والكهنة.

والمعضلة اللاهوتيّة العاشرة تنجم عن طبيعة الحياة الكنسيّة المحورة حول الاحتفالات الطقسيّة التي تستقطب على قدرٍ ما تلبّي حاجة المؤمنين الجماليّة والروحيّة، ممّا يجعل الكنيسةَ جماعةَ تقبُّلٍ وانتظارٍ للآخر قد تضاءلت فيها طاقاتُ المبادرة الرسوليّة التي تُملي على الضمير الرسوليّ ضرورةَ ملاقاة الآخرين في موقع انهماكهم بهموم الوجود. وتكاد طمأنينةُ الجماهير الوافدة إلى الصلاة تخدّر فينا زخم الانطلاق إلى الآخرين ومعايشتهم في معترك نضالهم الاقتصاديّ والسياسيّ والاجتماعيّ والأسرويّ والتربويّ والروحيّ أيضًا. وعوض أن تتوّج الطقوسيّات والليترجيا شهادةَ النضال الإيمانيّة الفرديّة والجماعيّة، تنقلب هي بذاتها عزوفًا عن الواقع والتماسًا لضمانة نفسيّة وروحيّة مبتورة وتحويرًا لمقتضيات الوعي الرسوليّ الموهوب لكلّ مؤمن في نعمة المعموديّة.

القسم الثاني
محاولة إبلاغ فحوَى البشارة الإنجيليّة
في خطابٍ لاهوتيّ شرقيّ عربيّ مُعاصِر

بعد أن أبنتُ بعضَ مواطن الضعف والخَلَل في واقع المؤمن المسيحيّ اللبنانيّ والشرقيّ العربيّ، وهي مواطنُ أعتبرها من أخطر العوامل تأثيرًا سلبيًّا في أداء الشهادة الإنجيليّة، سأحاول في هذا القسم الأخير من الفصل أن أتلمّس سُبُلٍ الإجابة البنّاءة عن هذا النقد اللاهوتيّ. وتحقيقًا لهذه الغاية، سوف أقترح سبيلاً جديدًا من التفكير اللاهوتيّ المعاصر في لبنان وأعزّزه في ما بعد بتحليلٍ مقتضب لمعضلة قد سبقتُ فأثرتُها في تشخيصي للواقع المسيحيّ اللبنانيّ والشرقيّ، ألا وهي معضلة الحرّيّة الدينيّة.

ولا شكّ أنّ العكوف على دراسة الشروط الأساسيّة التي تكفل للخطاب اللاهوتيّ المعاصر في الشرق الأوسط الأمانة الكلّيّة للإنجيل ومقتضياته ولواقع المسيحيّين اللبنانيّين والشرقيّين في آنٍ واحد، هو من المهامّ الخطيرة التي ينبغي لنا أن نتوخّى لها وجوه النجاح والظفر. فصياغةُ مثل هذا اللاهوت تقتضي أن تنصبّ الجهودُ كلُّها أوّلاً في توضيح بنية الواقع الشرقيّ العربيّ بما يشتمل عليه، في مختلف قوميّاته، من نظام اجتماعيّ ونهج سياسيّ ومسلكٍ اقتصاديّ وقيَم أخلاقيّة ومعتقدات دينيّة؛ وثانيًا في إظهار معاني الإيمان بالمسيح، كلمة الله الوحيد ومخلّص البشر ومَبدإ التاريخ ومنتهاه. ولا نظنَّنَّ أنّ هذا الأمر سهلٌ التماسُه لا مشقّة في بلوغه، كما لو كان يكفينا تحديد الواقع المذكور وإعلان فحوَى الإيمان حتّى تنجلي لنا سبُل الشهادة التي نروم أداءها في هذا الزمن الحاضر.

فكما أنّ الواقع اللبنانيّ والشرقيّ شديد التعقّد تتشابك فيه أصعدةٌ شتّى من التأثيرات التقليديّة والمحدثة، منها الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، كذلك الإيمان لا يتأتّى لنا فحواه ومدلولاتُه إلاّ بواسطة قراءة بشريّة خاضعة لأنماط من التأويل مستقاة من حصيلة ما بلغت إليه علومُ البشر الوضعيّة والإنسانيّة. فضرورة تفسير فحوَى الإيمان تفسيرًا يستقي قواعدَه من صلب الثقافة المعاصرة المشتملة بمعناها الواسع على كلّ ما ينتجه الإنسان المعاصر فكرًا وعملاً، وضرورة تقويم هذه الثقافة على هدي فحوى الإيمان كما يتهيّأ لنا أن نستخرجها اليوم، هاتان الضرورتان تُنشئان بينهما من التوتّر، تجاذبًا وتنابذًا، ما يُفضي بالخطاب اللاهوتيّ الذي ننوي صياغتَه إلى مأزق خطير وتأزُّم مستمرّ. ولإزالة بعضٍ من هذا التأزّم لا بدّ لنا من الإقدام على هذه الخطوات النظريّة التالية.

إنّ كلام اللاهوت، كما يعتلن لنا فحواه في أصل العبارة اليونانيّة، هو كلامٌ في الله المتجلّي لنا بيسوع المسيح. إنّه كلامٌ بشريّ في اختبار إيمانيّ موضوعه يلامس الحدود القصيّة للوجود الإنسانيّ. وطالما أنّ هذا التجلّي مرتبط ارتباطًا وثيقًا باختبار الجماعة المؤمنة الشاهدة له، وأنّ هذا الاختبار خاضع لتبدّل الأحوال وتقلّب الأيّام، فإنّ الخطاب اللاهوتيّ الذي يَنوي اليوم التعبيرَ عن الاختبار المعاصر

لتجلّي المسيح في الزمن الحاضر، ينبغي أن ينطلق من هذا الاختبار عينه في أدقّ معطياته، حتّى يرسم فيه صورةً أمينة للتفاعل الحاصل بين اعتلان المسيح واختبار المؤمنين.

فاللاهوت هو إذًا وجهٌ من وجوه التعبير عن الاختبار الإيمانيّ. ولكي ينشأ لاهوتٌ شرقيّ عربيّ معاصر في لبنان وفي سائر بلدان الشرق العربيّة التي انغرست في تربتها كنائسُ المسيح على تنوّعها، ينبغي له أن يسعَى إلى ضمّ شتيت هذه الاختبارات الإيمانيّة، المتباينة بتباين البلدان المذكورة، والمختلفة باختلاف الجماعات المسيحيّة في البلد الواحد. ويجب من ثمّ البحث عن تعبير كلاميّ عربيّ يُفصح عن مضمون هذه الاختبارات وينشئ منها قاسمًا مشتركًا كفيلاً بتأليف النواة الأساسيّة للخطاب اللاهوتيّ المزمع أن يرى النور.

بيد أنّي حين أتكلّم على الاختبار الايمانيّ، لا أعني فقط ما يشعر به المؤمنون، أفرادًا وجماعاتٍ، بإزاء نداء المسيح المنقول إلينا في تضاعيف الإنجيل المقدّس، وما يتحسّسونه في تفاعلهم المطّرد مع هذا النداء، صلاةً وارتدادًا وتوبةً وتحفُّزًا لصنع الخير، بل أعني أيضًا خلاصة معاناتهم اليوميّة في معترك المجتمع البشريّ الأوسع الذي يناضلون فيه، بما تشتمل عليه هذه المعاناة من سعيٍ إلى خير الفرد وسلامته وتنشئته، واحتكاك بالنظام السياسيّ السائد، وتقيُّد بنُظُم المجتمع وتقاليده، واتّصال بالمؤمنين من أتباع الديانات الأخرى، وغير المؤمنين من مؤيّدي الأفكار العَلمانيّة أو الملحدة، وما إلى ذلك من ضروب تعاطي شؤون الحياة البشريّة في مختلف صوَرها وأشكالها. وحين أتحدّث عن التعبير الكلاميّ، لا أقصد به فقط مجموعة المفردات الصائبة القادرة على تصوير هذا الاختبار وحصره في قالب لغويّ والإبلاغ عنه، بل أيضًا أسلوب التعبير عينه ونمطه وطُرُق إنشائه وطاقاته التغييريّة في المجتمع، وأهليّته لاقتبال رسالة الاختبار الإيمانيّ التي تستثير استثارة الإرباك مدارك البشر ومنطق تفكيرهم.

فإذا كان منشأ الخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ الشرقيّ العربيّ المعاصر مشدودًا إلى هذه الصلة الدائمة التي تربط الاختبار بالتعبير، وكان الاختبارُ على هذا القدر

من الشمول والاتّساع، والتعبيرُ على هذه القدرة في الأمانة للاختبار والتغيير للمسلك، وجب أن ننصرف إلى تفحّص ما في حوزتنا من معطيات تخوّلنا حقَّ التفكير في صياغة مثلِ هذا الخطاب، وتُظهر لنا كيف نشأ اللاهوت قديمًا في الكنيسة خطابًا عقائديًّا وروحيًّا وأخلاقيًّا، بفضله كانت الجماعةُ المسيحيّة يتّحد بعضها ببعض، وبواسطته كانت تفسّر واقع المسكونة آنذاك فكريًّا واجتماعيًّا، وبقوّته كانت تُعلن بشرَى الإنجيل وتستظهر على المضطهِدين الأعداء المبتدعين.

ولّما كان اللاهوت إعلانًا لحقيقة الوحي كما اختبرها وعاشها ودوّنها تدوينًا أصليًّا لا مَعدِل عنه من عاش مع المسيح وسمع كلامه وتخلّق بأخلاقه، وكانت فحوَى هذه الحقيقة، وموجزُها قانون الإيمان النيقاويّ، أنّ البشر كافّة أبناء الله قد غلبوا الموت بقيامة المسيح، كلمة الله، كان لا بدّ من أن يصون خطابُنا اللاهوتيّ المعاصر هذه النواة الإيمانيّة ويبلّغها في قالب يلائم استعدادنا لمواجهة نهج الموت الذي يحياه مجتمعُنا الشرقيّ العربيّ.

وبما أنّ اللاهوت لا يستطيع تفسير هذه النواة الإيمانيّة وإبلاغها إلاّ في كلام بشريّ خاضع في تطوّره لمعايير خارجة عنه، مستمدّة من علوم الإنسان، تلك المختصّة بحياة البشر وتلك المختصّة بحياة الكون والطبيعة، ينبغي أن نُلقي ببالنا إلى ما بلغته هذه العلوم في شرقنا العربيّ، أي إلى نتائج تحليلها لبُنية المجتمع الشرقيّ وذهنيّته وتفاعله مع محيطه الحضاريّ، وإلى الفكر العربيّ الفلسفيّ والدينيّ الإسلاميّ الذي يعبّر عن منتهَى قناعات هذا المجتمع. ونَعمَد من ثمّ إلى تلقيح هذا الفكر بفحوَى النواة الإيمانيّة حتّى تضحي البشرَى الإنجيليّة قابلةً للتأثير في أقصَى ما أفضَى إليه المجتمعُ الشرقيّ في التعبير عن معاناته واختباراته.

فاللاهوت الشرقيّ القديم وُلِد من احتكاك فكر المؤمنين الحاملين بشرَى الإيمان بفكر الفلاسفة اليونان الذين كانوا يسيطرون على حيّز جليل الشأن من الحضارات القديمة. ولو تسنّى له أن يحتكّ بحضارة أخرى فارسيّة أو هنديّة لكان التعبير الكلاميّ عن هذه النواة الإيمانيّة في غيرِ ما تناهَى إلينا من مقولات لاهوتيّة معهودة، من مثل «جوهر» و«أقنوم» و«شخص» وغيرها. وما يَعنينا في هذا

التحليل أنّ الفكر اللاهوتيّ القديم ما انبثق إلى حيّز الوجود إلاّ لأنّه ألفَى ذاتَه يواجه فكرًا يونانيًّا اكتملت عناصرُ رؤيته للإنسان والكون ومعضلات الوجود الرئيسة.

أمّا اليوم، فالفكر اللاهوتيّ في الشرق العربيّ يعوزه الاحتكاك بفكر عربيّ أصيل ومعاصر، مكتملٍ ومفسِّرٍ للوجود العربيّ برمّته. وهذا فكرٌ لمّا ينبثق بعدُ إلى حيّز الوجود، على ما أظنّ، حتّى يتهيّأ للفكر اللاهوتيّ أن يسكب نواته الإيمانيّة في قالب هذا الفكر فيبلّغها خطابًا لاهوتيًّا شرقيًّا عربيًّا مجاوبًا عن تساؤلات هذا الفكر وقضاياه ومِحَنه ومعاناته واختباراته، أي عمّا يعني كلّ مواطن شرقيّ عربيّ في العصر الحاضر.

وهذا الخطاب اللاهوتيّ المزمع أن يولَد في الشرق العربيّ ينبغي له أن يُعنَى بمهمّتَين خطيرتَين، الأولى تقتضي منه الحفاظ على النواة الإيمانيّة الأساسيّة في الدين المسيحيّ، وإبلاغها بكلام ملائم لمقولات الفكر العربيّ المقبل، والثانية تستلزم أن يُضحي هذا الإبلاغ، بما يحتشد فيه من طاقات التغيير والتجديد، قادرًا على إنهاض المسيحيّين إلى النضال في سبيل خير الفرد والمجتمع وصون الكرامة والحرّيّة وتحسين طرُق العيش وضمان أسباب التقدّم والرقيّ. ولكنّ هذه المهمّة الثانية، على ارتباطها الوثيق بالأولى، لا يمكن الاضطلاع بها ما لم ينقلب الخطاب اللاهوتيّ المقبِل معيارًا وقاعدةً للعمل على مواجهة مشاكل المجتمع الشرقيّ العربيّ.

فإذا كان الإيمان المسيحيّ أهلاً لجعل الإنسان، فردًا وجماعةً، أكثر تشبّهًا بمثاله الأوّل والأخير، وجميعُ المذاهب الإنسانيّة والمعتقدات الدينيّة متّفقة على رسم صورة هذا المثال في الخطوط الرئيسة، فإنّه يجدر به اليوم أيضًا، كما في الأمس، أن يؤثّر في سير المجتمع تأثيرًا بيّنًا فعّالا يؤدّي شهادة الصدق على صحّة الدعوة المسيحيّة وتناسبها المطلَق هي وواقع البشر، على تباين أشكاله واختلاف نُظُمه.

ومِن صُلب المهمّة الثانية للخطاب اللاهوتيّ أنّ الصعوبة الأساسيّة التي يواجهها كلُّ خطابٍ تغييريّ، والخطابُ اللاهوتيّ منسلكٌ في هذا السياق، تقوم في كيفيّة الانتقال من مستوى الإبلاغ عن الإيمان إلى مستوى جعل هذا الإيمان فعلاً

تاريخيًّا، سواءٌ أكان فرديًّا أم جماعيًّا، ينخرط في صُلب بُنية المجتمع الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

ذلك أنّ هذا الانخراط يَفترض تجانسًا أساسيًّا بين فحوَى الإيمان وبُنية المجتمع، أي بين حقيقة الدين المسيحيّ الكامنة في اعتبار الإنسان ابنًا لله، منتصرًا بقيامة المسيح انتصارًا غيرَ تاريخيّ على القوَى المناهضة لممارسة المحبّة، ونُظُم المجتمع المبنيّة على رؤيةٍ للإنسان تاريخيّة بحتة مرتهنة بمفهوم خاصّ للخير والصلاح نسبيّ ومجتزإ، مفهومٍ لا يَعنيه من القيَم الإنسانيّة إلاّ ما يَظهر فعلُه في معترك الوجود إنجازًا حسّيًّا وتحقيقًا ملموسًا.

ومِن معضلات هذا الانتقال أيضًا، علاوة على التجانس بين فحوَى الإيمان وبُنية الوجود، أنّ الإيمان غالبًا ما يعيشه الإنسانُ التزامًا فرديًّا شخصيًّا مجاورًا بحذر وترقّب مسيرة المجتمع العامّة وساعيًا إلى اقتحام هذه المسيرة في المواضع المؤهَّلة وحدها فقط لتقبُّل شهادة الإنجيل، ممّا يدعو إلى التساؤل عن أهليّة أيّ نظام جماعيّ لعيش قيَم الإنجيل في كلّ أبعادها ومقتضياتها المتجاوزة لمنطق التدبير والمساومة والمسايرة وتصارع المصالح.

فهناك إذًا ضربان من المشاكل التي ينبغي للخطاب اللاهوتيّ أن يسعَى في حلّها اضطلاعًا بمهمّته الثانية التي سبق ذكرُها. الضرب الأوّل، وهو مشتركٌ بين جميع الحضارات والثقافات، سبق فأبنتُ طبيعته وقوامه حين تحدّثتُ عن مصاعب الانتقال من الإيمان إلى الفعل التاريخيّ. أمّا الضربُ الثاني، فهو مختصٌّ بمجتمع الشرق العربيّ، على تعدّد أنظمته وكثرة تراكيبه، ومنشعبٌ إلى ثلاثة حقول متداخلة متشابكة يؤثّر بعضها في بعض.

الحقل الأوّل هو معتركٌ خاصّ بالمسيحيّين، تتجلّى فيه معضلات وجودهم الناشئة أوّلاً من احتكاكهم المستمرّ بسكّان هذا الشرق، من مسلمين ويهود وملحدين وعلمانيّين، التماسًا لحوار بنّاء صادق يرمي إلى استخراج جوهر الدين المشترك واعتباره حافزًا جامعًا يحثّ على طلب خير الإنسان، وإلى إظهار المسيحيّة الشرقيّة العربيّة، ومنها المسيحيّة اللبنانيّة، في صورة المسيحيّة المناضلة في سبيل

احترام أسمَى ما تنطوي عليه الدياناتُ الأخرى والمذاهب الإنسانيّة من قيَم وتطلّعات؛ وفي صورة المسيحيّة الناشئة من احتكاك الجماعات الكنسيّة الشرقيّة المختلفة بعضها ببعض، سعيًا وراء شهادة حقّة لفحوَى الإيمان المسيحيّ تتوارى منها أسبابُ التباعد العقائديّ البحت وتنتصر فيها حوافزُ الأخوّة والتضامن.

والحقل الثاني، ويعني الخطابَ اللاهوتيّ المسيحيّ في نحوٍ غير مباشر، هو ميدانٌ خاصّ بالمؤمنين غير المسيحيّين ولاسيّما المسلمين الذين يحيَون اليوم في الشرق أدقّ مراحل تاريخهم المعاصر، بعد أن راحت مقتضيات الانفتاح الحضاريّ ومبادئ حقوق الإنسان تستنهضهم لقراءة إيمانهم قراءةً جديدة يستخرجون بها خلاصة معتقدهم وجوهر إسلامهم ويعارضونهما بقيَم الديانات الأخرى وجوهر الثقافة العالميّة الراهنة.

أمّا الحقل الثالث والأخير فهو الحقل المشترك بين سكّان الشرق العربيّ كافّة، من مسيحيّين ومسلمين ويهود وملحدين أو علمانيّين، تنغرس فيه جذورُ معضلات الإنسان الشرقيّ العربيّ التي تبحث كلُّ الأديان عن اقتراح الحلول النظريّة لها. ويشتمل هذا الحقل على أخطر القضايا التي تَعني رأسًا الفكر العربيّ، وفي طليعتها حرّيّة الإنسان وهناؤه السياسيّ والاقتصاديّ وسبُل مواكبته لنهضة المسكونة العلميّة، على غيرِ تزلّف أو تقيّد بما تستتليه هذه النهضة من قناعات فكرّية وقواعد مسلكيّة أخلاقيّة.

هذه هي المهمّة الثانية الخطيرة التي ينبغي للخطاب اللاهوتيّ الشرقيّ أن يتهيّأ للاضطلاع بها حتّى تنقلب رسالتُه نداءً وجوديًّا ينغلّ في أعمق أعماق الوعي الشرقيّ العربيّ يستحثّه على التيقّظ لتحدّيات البشريّة في مطلع الألف الثالث.

ولكي يضطلع هذا الخطابُ اللاهوتيّ بالمهمّتَين اللتَين أتيتُ على ذكرهما في الفقرة السابقة، ينبغي أن يعمَد إلى استطلاع معاني الإنجيل والتفاسير المتلاحقة التي سيقت فيها على تراخي العصور إلى منتهَى أيّامنا هذه، من غير إغفال لدراسة تأثير الفكر اللاهوتيّ في تحديد مسيرة عصر من العصور ورفده بعناصر الحلّ النظريّة والعمليّة للمعضلات الفكريّة والمسلكيّة التي كانت تعترضه.

وإذا ما تأتّت لنا سبُل النجاح في هذه المهمّة الخطيرة العسيرة، يبقى لزامًا علينا أن نُلقي ببالنا إلى قضيّة أخرى تضاهيها خطورة ودقّة، ألا وهي تعدّد التراثات اللاهوتيّة التي ينتمي إليها مسيحيّو الشرق الناطقون بالعربيّة، وسوادهم الأعظم تمثّله المسيحيّة اللبنانيّة، على تباين بديهيّ في النسَب العدديّة. فلو سلّمنا بأنّ الفوارق الجوهريّة العقائديّة والأخلاقيّة والمسلكيّة التي تفصل مناهج اللاهوت المختلفة التي تحرص على استدعائها واستلهامها بإزاء كلّ جديدٍ مُعضِلٍ كنائسُ الشرق الكاثوليكيّة، على تباين أسَرها، والأرثوذكسيّةُ والأرثوذكسيّة القديمة (اللاخلقيدونيّة) والبروتستانتيّة، لو سلّمنا بأنّ هذه الفوارق هي التي تتحكّم بأسلوب الخطاب اللاهوتيّ في كلّ كنيسة وتملي عليه مقولاته وطرق معالجته، وهذا التسليم محض افتراض لأنّنا نعاين تشابهًا نافرًا، ولا سيّما في معظم الخطابات اللاهوتيّة الأخلاقيّة، وهي التي تَعني المسيحيّ الشرقيّ في نضاله اليوميّ، سواءٌ انبثقت من وعّاظ كاثوليك أم أورثوذكس أم بروتستانت، فلو سلّمنا بذلك، تبقَى المعضلة اللاهوتيّة الأساسيّة في الشرق أنّ واقع المسيحيّين، على قلّتهم وتعرّض بعضهم للنزوح، يحتّم أن تتناصر كلُّ هذه التراثات، بعد نبشها واستعراض جوهر محتواها، على صياغة خطاب لاهوتيّ شرقيّ عربيّ يتوخىّ إنجاز ما ألمعتُ إليه في الفقرات السابقة.

فإذا كان الفكر اللاهوتيّ الغربيّ المعاصر، على كثرة المناحي التي يرتادها والفضاءات الثقافيّة التي ينبثق منها، يسعى في إبلاغ فحوَى الإيمان المسيحيّ، ولاسيّما بإزاء كبرى معضلات الكون المعاصر ومنها الحفاظ على سلامة الأرض واحترام حرّيّة الضعفاء وإسعاف الجنوب المعاني وضبط العقل العلميّ المتفجّر وتعزيز حوار الحضارات والأديان، راسمًا للفكر الإنسانيّ أطُر القواعد الأخلاقيّة الأساسيّة والمبادئ الأولى في تعاطي شؤون المجتمع الكونيّ، فحريٌّ بنا، نحن مسيحيّي لبنان والشرق العربيّ، أن نفيد من مختلف تيّارات اللاهوت الغربيّ ونجهد في استنطاق تراثاتنا اللاهوتيّة، وخصوصًا ومضات اللاهوت المسيحيّ العربيّ خاصّتِنا، نجهد في استنطاقها عن أهمّ ما يُعيننا على إنشاء خطابنا اللاهوتيّ المعاصر.

وعليه، تتجلّى لنا مصادر هذا الخطاب، على تناقضها، غنيّة بتنوّع عناصرها الصالحة لواقع شهادتنا، وهي أوّلاً قراءتنا المعاصرة للإنجيل على هدي اختباراتنا الإيمانيّة وإدراكنا لهويّة الإنسان الشرقيّ العربيّ؛ وهي ثانيًا أقصى ما بلغه آباؤنا القدماء في قراءة الإنجيل قراءة مستضاءة باختبارهم الإيمانيّ وبإدراكهم لهويّة الإنسان المبثوثة في تضاعيف معارف عصرهم؛ وهي ثالثًا خلاصة الفكر اللاهوتيّ الغربيّ في قراءته للإنجيل على وضح اختباراته الإيمانيّة وإدراكه لهويّة الإنسان في هذا العصر.

ولا ريب أنّ هذه المصادر الثلاثة متشابكة متداخلة متنافذة، بحيث تستحيل علينا قراءة الإنجيل قراءة حرّة منزّهة عن كلّ تأثير آخر، بل كلّ قراءة من هذه القراءات تُستضاء باستنادها إلى سواها من القراءات.

ختامًا لهذه النظرات، لا بدّ من التذكير بخلفيّات هذا التفكير الذي حرصتُ على إظهاره في الصورة التي تحصّلت لديّ من جرَّاء إكبابي على البحث عن أسباب معاناتنا اللاهوتيّة. فإنّي لست أرى في هذه التقسيمات سوى طريقة منهجيّة في التفكير قد يكون في وسعها إعداد السبيل للشروع في تجميع عناصر هذا الخطاب اللاهوتيّ الشرقيّ العربيّ، ولاسيّما في لبنان.

ولستُ أرمي إلى تقليص حقول الفكر اللاهوتيّ وحصرها في إنتاج بلاغٍ تغييريّ للمجتمع، لأنّي أدرك يقينًا أنّ الفكر اللاهوتيّ، بصوفيّته وروحانيّته وقدرته على الإعتاق من أسر الضرورات التاريخيّة، ينطوي على جمّ من العناصر التي يتوسّل بها الإنسان، كلّ إنسان، لا التماسًا لحياة أرضيّة يسعَى في تحسينها وحسب، بل طلبًا لتحسّس باطنيّ يُعتق الوعي الإيمانيّ من قيود الزمن وسعيًا في اختبار ذاتيّ يصاحب اختبار المؤلّهين الرافلين بضياء الثالوث والمتّشحين بنور الحبّ الأسمى.

فاللاهوت أوسع من أن تحصره هموم الأرض وأغلال التراب. ولكنّه قد يظلّ وقفًا على المتصوّفين المستنيرين، إنْ هو أعرض عن احتضان كيان الإنسان كلّه بجسده ونفسه وروحه، أو بتعبير معاصر، بانفتاحه الراهن على محيط عالمه

الوجوديّ. وبذلك لا يظلّ اللاهوت مقتصرًا على رجال الدين وحسب، بل يمسي ميدان الاختبار الأوسع لكلّ المؤمنين الذين يرومون، من منطلق اقتناعاتهم الحياتيّة، أن يشهدوا للإنجيل في معترك التاريخ.

القسم الثالث
الحرّيّة الدينيّة في الشرق العربيّ
موضعٌ جلَلٌ من مواضع الخطاب اللاهوتيّ

بعد أن أنشأتُ الكلام في واقع الأزمة ومقتضيات الإيمان المسيحيّ، أودّ في الختام أن أسوق بعض الآراء في معضلة وجوديّة هي من أشدّ المعضلات الإنسانيّة استثارةً للوعي اللبنانيّ المسيحيّ والإسلاميّ، عنيتُ بها معضلة الحرّيّة الدينيّة. وسأجتهد في هذه المحاولة أن أتلمّس سبيل الأمانة لما سبق فأبنتُ عنه من مبادئ وقواعد وسُنن ينبغي أن يحتذي بها كلُّ خطاب لاهوتيّ مقبِل في لبنان وفي الشرق العربيّ. وجلّ مبتغاي في هذا التحليل اللاهوتيّ المحض أن أستخرج نمطًا جديدًا لمعالجةٍ لاهوتيّة تعكف على استنطاق واقعِ معضلةٍ كأداء باتت اليوم صيَغُ مقاربتها ترسم مصيرَ المسيحيّة اللبنانيّة ومصيرَ غيرها من الأقلّيّات المسيحيّة في الشرق العربيّ.

ولا ريب أنّ الباحث يعجز وحده عن الإحاطة بأبعاد موضوع خطير الشأن كموضوع الحرّيّة الدينيّة في لبنان وفي الشرق العربيّ، لأنّ الوقوف على دقائق هذه المعضلة الشائكة يقتضي تعاونًا أوثق عروة وترابطًا أشدّ تنافذًا بين علوم اللاهوت المختلفة والعلوم الإنسانيّة، ولاسيّما العلوم الاجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة والتاريخيّة منها. فالحرّيّة الدينيّة هي وجه سنيّ من وجوه الحرّيّة الإنسانيّة التي لا يسعني تصوّرُ صيغتها في مجتمع البشر من غير أن تتكلّل حرّيّة الفرد بقدرته على اعتناق المعتقد الذي يظنّه الأصلح والأدنى إلى اقتناعاته ونهجه في الحياة. وكذلك لا يمكنني تخيّل الحرّيّة الإنسانيّة في إنجاز تاريخيّ يقتصر على السماح للفرد البشريّ

بإنشاء ضروب التديّن التي يخالها توائم حاجة كيانه، شرط ألاّ تُفضي به هذه الحرّيّة الدينيّة إلى تطلّب القرار الحرّ في حقول أخرى من الوجود الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والتشريعيّ. هذان الضربان من الحرّيّة الدينيّة يشوّهان، بلا ريب، صورة الإنسانيّة المطلقة التي تجدّ في تلمّسها معظمُ المجتمعات البشريّة المعاصرة.

ومجتمع الشرق العربيّ، وبخاصّة المجتمع اللبنانيّ، هو من صنف تلك المجتمعات التي تراقب عن كثب مسألة الحرّيّة الدينيّة. وهي تتناول هذه المسألة وفقًا للأحوال السياسيّة السائدة، إمّا توجيهًا لطاقة هذه الحرّيّة وتعيينًا لدورها، وإمّا تقليصًا لمدى أثرها، وإمّا انتقادًا لمخاطر انعتاقها من دائرة القانون. ولا مِرية أنّ هاتَين التجربتَين الآنف ذكرهما تتربّصان على الدوام بسياسة هذه المجتمعات الشرقيّة العربيّة. لذلك ينبغي لنا، من منطلق شهادتنا الإنجيليّة، أن نستنطق إيماننا، في ثنايا الوحي المُلقَى إلينا، عن طاقات النقد والإصلاح والتغيير التي يشتمل عليها، في نطاق نضال الكنيسة، من أجل صون كرامة الإنسان والذود عن حرّيّته المطلقة.

وإنّي، إذ أرغب في الإدلاء بإسهامي الخاصّ في عمليّة التفكير اللاهوتيّ هذه، وهي عمليّة تستدعي أيضًا إقبال المفكّرين المسيحيّين اللبنانيّين والمشرقيّين المعنيّين بمثل هذه القضايا على تفحّص أبعاد ممارسة الحرّيّة الدينيّة في لبنان وفي الشرق، أوثِر انتهاج سبيلٍ في المعالجة يقضي بإثارة المعضلات المستورة أو المهمَلة التي يفترض في كلّ خطابٍ لاهوتيّ عن الحرّيّة الدينيّة أن يتطرّق إليها ويعالجها أمانةً لمقتضيات إيمان الشهادة المنطوقة والاقتناع الحياتيّ. بيد أنّه لا يخفَى على أحد ما يعترض الفكر اللاهوتيّ، ولاسيّما في قرائن المجتمع اللبنانيّ والشرقيّ، من مصاعب ومخاطر يفرضها تعسّر الأحوال السياسيّة والاجتماعيّة وانغلاق الكثير من ميادين البحث الخطيرة أمام علماء الاجتماع والسياسة والقانون.

فلا بدّ إذًا، والحال هذه، من إثارة هذه المعضلات إثارةً ترمي فقط إلى إظهار ارتباط ميادين الفكر الإنسانيّ بعضها ببعض، ولاسيّما في مضمار معالجة موضوع الحرّيّة الدينيّة، وهي ظاهرة معقّدة تتشابك وتتفاعل فيها عوامل شتّى تسهم في نحتها على صورة المجتمع الذي يرعَى في حدوده سبُل إنجازها التاريخيّ. وطلبًا لمزيد

من الوضوح، سأحاول أن أُفرِد لكلّ ضرب من المعضلات بابًا خاصًّا تلِج فيه جميع القضايا التي يستتليها تشعّب المقاربات النظريّة. وهذه الأبواب ثلاثةٌ : باب العلوم الإنسانيّة، وباب الفكر الفلسفيّ، وباب الفكر اللاهوتيّ. وقد حصرتها في ثلاثة لأنّي متيقّن أنّ حقول العلوم الوضعيّة عاجزة وحدها عن احتضان مثل هذه الظاهرة، وأنّ الفلسفة واللاهوت ما زالا، على ارتباطهما الوثيق بالعلوم الإنسانيّة، يبلّغان إلى البشريّة كلامًا في الوجود فريدًا يُعوِز الإنسانَ أن يلجأ اليه حين يرغب في استقصاء جوهر الأمور وماهيّتها القصوَى.

ويتطلّعنا أوّلاً بابُ العلوم الإنسانيّة، وهو يتصدّر جميع الأبواب لأنّ واقع الوجود يحتاج إلى ضرب من الإدراك تضطلع به مقاربات علوم الإنسان المختلفة تحلّل شتيت ظواهره وتعلّل تشابك عناصره وتسوق فيه تفسيرًا حيًّا يرعَى حركيّة السلوك الفرديّ والجماعيّ. وفي ظاهرة الحرّيّة الدينيّة يُستحسَن، قبل المقاربة الفلسفيّة واللاهوتيّة، العكوفُ على دراسة الميدان التاريخيّ الذي يُبرِز فعلَ الحرّيّة مُنجَزًا في معترك الحياة اللبنانيّة والشرقيّة، فيُعمَد إلى ترصّد مجالات ممارسة هذه الحرّيّة وإحصاء ردود فعل المعنيّين بها، مسؤولين ومواطنين، وتفحّص طرُق الصراعات الناشئة بين مختلف مستويات الحرّيّة المسموح بتطلّبها والاتّكال عليها في مسيرة إثبات الذات الجماعيّة والفرديّة.

ومن المعضلات التي يجدر بالعلوم الإنسانيّة أن تتصدّى لها ضرورة إظهار علاقة الدين بالتشريع المدنيّ والسياسة الخارجيّة والداخليّة والإيديولوجيّة الطاغية، وذلك كلّه من أجل التمييز بين حرّيّةٍ يحدّ مداها الشرعُ الدينيّ المحض وحرّيّة يقبض على مصيرها الحكم السائد في المجتمع. وفي حالة المجتمع اللبنانيّ والشرقيّ، ليس ما يدلّ تدليلاً دامغًا على أنّ حدود الحرّيّة الدينيّة، على نحو ما تُفرَض في بعض الأقطار والمناطق، قد رسمها الوحي المنزَل وصدّق عليها حديث العلماء. فثمّة تنافذٌ حميمٌ بين السياسة والدين يفضي في الشرق إمّا إلى إلباس الدين حلّة غير حلّة الكلام الموحَى به، وإمّا إلى إقحام السياسة في أحكام وتدابير قد أوّلها غلاة المتديّنين تأويلَ الحرف الجامد والعزل النصّيّ المغرِض.

وممّا يخصّ العلوم الإنسانيّة أيضًا في ظاهرة الحرّيّة الدينيّة في لبنان والشرق العربيّ مهمّةُ الإكباب على تدبّر أسباب الانتقاص من بعض الحرّيّات المشروعة في عدد من المضامير الحياتيّة الحسّاسة، ودراسة منطق الحكم السائد وارتباطه بمعرفة الذهنيّة المجتمعيّة وبالوضع الاقتصاديّ وبتطابق ثقافة الحرّيّة الغربيّة هي وثقافة الحرّيّة الشرقيّة والعربيّة وبأثر القيَم الجماعيّة الشرقيّة في رسم حدود التأقلم والاعتدال في ممارسة الحرّيّة المطلقة. وقد تُفضي أبحاث هذه العلوم الإنسانيّة إلى استقصاء حاجات المواطن اللبنانيّ والشرقيّ وتتبّع عمليّة التبديل في سلّم القيَم الأساسيّة التي توجّه دفّة حياته واكتشاف أثر طاقات التأقلم التي يحوزها في إعراضه عن تطلّب مُطلقيّة الحرّيّة إغراقًا منه في تبصّر وقائع التاريخ والاتّعاظ بأمثلة الماضي. هذه وسواها من المعضلات الدقيقة يعجز فكرُ اللاهوت وحده، مهما سمت مقولاتُه ونبهت تحاليلُه، عن الإلمام بها وإيلاجها في عمليّة استنطاقه لفحوَى الإيمان الإنجيليّ.

واجتيازنا باب العلوم الإنسانيّة يُفضي بنا إلى باب الفكر الفلسفيّ حيث ظاهرة الحرّيّة الدينيّة تخضع لتحليل يتجاوز الممارسة التاريخيّة إلى مستوى الأساس الأوّل الذي تُشاد عليه هويّة الإنسان كلّه. ومن المعضلات التي ينبغي التصدّي لها في هذا القطاع ضرورة تبيّن حقيقة كيان الإنسان وجوهر وجوده، والتزام البحث عن موقع الحرّيّة في بنية الامتداد الوجوديّ للكائن البشريّ وإعمال الفكر في المضامين والمحتويات التي تشتمل عليها كلمة الحرّيّة ومقارنة مدلولاتها في قراع الحضارات والثقافات العالميّة وإبراز الإسهام الخاصّ بالثقافة الشرقيّة العربيّة، وخصوصًا اللبنانيّة إذا اكتملت عناصرها. ولا عجب إذا كانت هذه المقاربات الفلسفيّة تقتضي أوّلاً هضم حصيلة أبحاث العلوم الإنسانيّة، وتبغي ثانيًا ربط الحرّيّة بعناصر الوجود البشريّ الأساسيّة، وأهمّها مقولة الحقيقة.

ففلسفة الحرّيّة لا تستقيم إلاّ إذا انتشبت في رؤية شاملة للحقيقة وانقلبت في الوقت عينه عنصر إنجاز وتحقيق لمقتضيات هذه الحقيقة عينها. ومن أقصَى ما يقوَى على بلوغه فكرُ الإنسان الفلسفيّ، بمعزل عن كلّ وحي إلهيّ، القول بأنّ الحرّيّة والحقيقة صنوان لا يقوم أحدهما إلاّ بالآخر. فالوجود البشريّ هو، في صلب

انعقاد عناصره، حرّيّة اعتلان وظهور. وما الحقيقة، في هذا المنظار الفلسفيّ، سوى الأمانة المطلقة لهذه الحرّيّة وقد انغلّت في عمق أعماق الكيان وفي مقاصي جوهره. ولا ريب أنّ الخطاب عند هذا المنعطف الخطير يبلغ حدود الكلام البشريّ، وقد يتهيّأ له أن يتبلّغ به لو أنّ الله، بحسب الاعتقاد المسيحيّ، لم يبادر الإنسان مبادرة الحبّ الخلاصيّ. فإلى هذه الحدود يقودنا بابُ الفكر الفلسفيّ إذا ترسّمنا مقولاته وعكفنا على إثمارها في فضاء الثقافة الشرقيّة.

وأمّا باب الفكر اللاهوتيّ فإنه يشرّع لنا، وكم في هذا التشريع من خطورة، آفاق التأويل الواسعة لما ألقي علينا من كلام جليل الشأن خطير المضمون في مبادرة الحبّ الخلاصيّ. وأوّل ما يحتّمه هذا الفكر اللاهوتيّ إظهار أوجه الشبه والتنافر بين مضمون كلام الوحي في حرّيّة الإنسان ومحتوَى مقولة الحرّيّة الفلسفيّة التي سبق فأغنتها حصائلُ العلوم الإنسانيّة. ومن خلال هذه المقارنة تتجلّى فرادةُ كلام الله في تأييد مبدإ الحرّيّة الإنسانيّة المطلقة أو حتّى النسبيّة. وفي هذا السياق، ينبغي معالجة بضعٍ من المسائل العسيرة التي يطرحها الواقع على الفكر اللاهوتيّ في المجتمع اللبنانيّ والشرقيّ. وليس في مقدوري اليوم أن أعالج لاهوتيًّا جميع هذه المسائل. ولكنّي أوجز بعضًا منها في الاستفهامات التالية.

كيف يمكن الفكر اللاهوتيّ أن يبيّن فرادة مقاربته للمجتمع اللبنانيّ والشرقيّ، في معاناته لصعوبات الحرّيّة الدينيّة، حين تظلّ العلوم الإنسانيّة عاجزة عن تحليل هذه الظاهرة الاجتماعيّة تحليلاً أمينًا وافيًا وحين يظلّ، وهو فكر الوحي المعنيّ بكلّيّة الإنسان، غيرَ قادر على الإفادة من مقاربة هذه العلوم، إذا وجدت، مقاربةً تُعينه على فهم واقع المجتمع وعلى إثبات مبادرة الله في حياة أبنائه، ولكن من غير أن تتقلّص رسالتُه الإلهيّة في حجم حصيلة المقاربة وطُرُقها في معالجة الواقع المضطرب؟

وإذا كانت الحرّيّة، على نحو ما يعتبرها الفكرُ اللاهوتيّ، حرّيّةَ الإنسان المطلقة، فكيف السبيل إلى ربطها بمطلقيّة الخلاص الحاصل بالمسيح وبضرورة التبشير بوحدانيّة الحقيقة المسيحيّة في مجتمع التجاور الشرقيّ بين المسيحيّة

والإسلام، ولاسيّما حين يستمرّ الدين الإسلاميّ في تأويل الحرّيّة، وهي حرّيّة عدم الإكراه في الدين، تأويلاً تحدّه اعتباراتُ تحظير الخروج من الإسلام وغضّ الطرف عن الرافضين الدخول فيه؟

وهل يتعيّن على الخطاب اللاهوتيّ، إذا ما ترسّخ لديه يقين اغتصاب الحرّيّة في المجتمع، أن يكتفي بالتنديد النظريّ المحض، أم إنّه مستنهَض، بروح شهادة المسيح الناصر للمظلومين والمضطهدين، إلى تأييد مقاومة جماعة المؤمنين ودعم ثورتهم؟

وإذا ثبت أنّ ذلك من صُلب مهامّه في لبنان وفي شرقنا العربيّ، فما تكون، يا ترى، أفعل الوسائل لإنجاح هذه المقاومة الحرّة، دون الإخلال بنظام الحكم وتهديد المجتمع بالاضطراب والفوضى؟

وما تكون تراتبيّة القيَم التي ينبغي له الذود عنها، أهي الحفاظ على الوجود الجسديّ الأرضيّ الفرديّ والجماعيّ مهما انتُهِكت كرامتُه، أم هي الأمانة لقدرة كلام الحرّيّة المبثوث في تضاعيف الإنجيل، أم هي إرغام المضطهِد في أقصَى غيّه على الانبهار بطاقات المحبّة الغافرة والرجاء الظافر التي تستمدّها جماعة المؤمنين من اغتذائها بجسد المسيح القائم من بين الأموات؟

تلك، لعمري، ضمّة من المعضلات التي ما انفكّ الفكر اللاهوتيّ الشرقيّ اللبنانيّ والعربيّ المعاصر يتهيّأ للتصديّ لها بالكلمة المنطوقة بعد أن سبق فجبهها المسيحيّون بالشهادة الحيّة. أفيكون آنذاك من صلب مصيرنا في هذا الشرق أن نسلك مسلك شهادة الحياة الوجوديّة الصامتة بهدي الروح الملهِم، ملقين عنّا همّ تدوين وقائع هذه الشهادة نعهد فيها إلى حضارة كلمة الرجاء المقبلة؟

في قلب هذا الصراع يرتسم مصير هذا الفكر اللاهوتيّ. وما دراسات التاريخ السرديّة وعجالات المقالات اللاهوتيّة المحايدة الفاترة سوى سبُل التعزية التي أضحينا نستطرقها في ترقّب انبلاج قيامة الفكر الأصيل. ولا ريب أنّ مأزق هذا الفكر اللاهوتيّ لا يمكن أن نتخطّاه ما لم تنتشب رؤيتنا الإيمانيّة في واقع مجتمعنا لكي تُجريَ فيه أحكامَ الموضوعيّة في تدبّر أزمته. ولا يجوز أن يأتي هذا التدبّر إلاّ

بمراعاة حقيقة هذه الأزمة. فالفوز برؤية صحيحة لحقيقة الأزمة هو مُستهلّ الحلول ومُستشرَف خاتمتها.

وليس أفعل في إنشاء هذا الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ من إقبال علماء الدين المسيحيّين على الكتابة اللاهوتيّة. فأهل الاختصاص اللاهوتيّ كثُر. بيد أنّ مشاغل الرعاية والإدارة توقع الكثيرين في تجربة الاستسلام الفكريّ. والجميع يعلم أنّ الفكر اللاهوتيّ لا ينشأ إلاّ من تراكم اختبارات الكتابة اللاهوتيّة في مسائل الإيمان. وليس من حرج أن تأتي هذه الكتاباتُ على شيء من الضعف اللاهوتيّ، إذ ليس في الفكر اللاهوتيّ من فصلٍ للمقال وحسم للكلام وبتٍّ للأمور. اللاهوت مسعى حرّيّةٍ في الفكر، لا فعلُ استبدادٍ في القول. ومن ثمّ، فإنّ المسيحيّين العرب، ولاسيّما أهل الاختصاص منهم، ينبغي لهم أن يثابروا على القول اللاهوتيّ العربيّ المنبثق من معاناتهم الوجوديّة. وليس يكفيهم على الإطلاق أن يعرّبوا شيئًا من الفكر المسيحيّ اللاهوتيّ الغربيّ، أو أن يقتبسوا بعضًا من خلاصاته في صورة الصياغة العربيّة اللاهثة. هذا كلّه مفيدٌ في وجه واحد. أمّا وجوه الإفادة الأخرَى، فيلتمسها المسيحيّون العرب في الإفصاح الجريء عن مضامين اختباراتهم الإيمانيّة الوجوديّة التي تكتنفها قرائنُ نضالهم التاريخيّ المعاصر. فإذا أعرضوا عن هذا العمل الفكريّ الأصيل، أتت أعمالُهم تصويرًا عقيمًا لمكتسبات الفكر المسيحيّ اللاهوتيّ الغربيّ.

الفصل الرابع

الشروط النظريّة في إنشاء خطاب شرقيّ عربيّ مسيحيّ لاهوتيّ محلّيّ معاصر

ينعقد البحثُ في هذا الفصل على النظر في الشروط الأساسيّة التي بها يستقيم للفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ إدراكُ الواقع العربيّ، واقتراحُ السبُل الخليقة بتقويمه وإثرائه، وإسعافُ من شاء من العرب المسيحيّين والمسلمين والعَلمانيّين الإسهامَ في صحوة الفكر وانتفاضة الوجود وفلاح الفعل الإنسانيّ الرفيع. وممّا لا ريب فيه أنّ هذه الشروط تنتمي إلى دائرة العقلانيّة التي أجمع على اعتمادها أهلُ البصيرة والحكمة في المجتمعات المتقدّمة في صونها لحقوق الإنسان. وهي شروطٌ يجتهد واضعُها في تكييفها وتبييئها وإسلاكها في حقل الوجود العربيّ، ولو أنّ منطوقها يظلّ متأثّرًا أشدّ التأثّر بمقتضيات الاستقامة العقليّة الناشطة في أنظومات الغرب الثقافيّة. وقد ينتصر لها أنّها تنزع نزوعًا صادقًا إلى ملاصقة الواقع العربيّ على نحو ما يدركه الحسُّ الإيمانيّ المسيحيّ في الزمن الحاضر حتّى ليصبح الحسُّ هذا هو الضمانة الأفضل للملاءمة بين الشروط النظريّة والواقع العربيّ في مختبره اللبنانيّ الفريد.

ورغبةً في استجلاء هذه الشروط ينطوي الفصلُ على مقدّمة وأربعة أقسام وخلاصة وجيزة. تُعنَى المقدّمة باستجلاء معاني المفردات التي اشتمل عليها العنوان. وأمّا الأقسام الأربعة، فينعقد القسمُ الأوّل منها على نقد المسرَى العامّ الذي يسلكه الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ في العصر الحاضر. ويعكِف القسمُ الثاني على استعراض مقتضب لمحاولة التجديد الفكريّ الفريدة التي نهض إليها واحدٌ من كبار علماء الفكر العربيّ المسيحيّين. ويستطلع القسمُ الثالث بضعةً من الشروط النظريّة

التي تُهيّئ لانبثاق وشيك للاّهوت العربيّ المسيحيّ المطلوب، وينصرف البحثُ في القسم الرابع والأخير إلى الاستدلال على العناصر الأساسيّة المنشئة لهويّة مثل هذا اللاهوت العربيّ المسيحيّ المقبل.

القسم الأوّل
العنوان في معاني مفرداته

١. لقد جاءت العبارةُ في صياغة عنوان هذا البحث على شيء من الاستطالة. ولذلك أودّ أن أستهلّ الكلامَ بالحديث عن معاني المفردات التي انطوَى عليها العنوان. فالشروط النظريّة تَلج بالمعالجة نطاقَ البحث النظريّ البحت في إمكان نشوء هذا الخطاب اللاهوتيّ الذي يرغب فيه أبناءُ الشرقِ العربيّ المسيحيّون. وفي الحديث عن الشروط النظريّة حديثٌ عن طاقات الإمكان المحضة التي ينطوي عليها واقعُ الشهادة المسيحيّة في أوطان الشرق العربيّ. وهي الطاقات التي يمكنها، إن هي اقترنت بعناصر المؤاتاة أو المواطأة العمليّة، أن تُنشئ مثلَ هذا الخطاب الموائم. وغرضُ هذا البحث النظرُ في إنشاء الخطاب، لا التحرّي عن أصول الشهادة وأساليب الممارسة وطرائق الفعل المسيحيّ في معترك الوجود العربيّ. وطالما أنّ صلة القول بالفعل صلةُ الرباط الوثيق والقربَى الحميمة، فالإعراض الظاهر عن معالجة طبيعة الفعل لا يَعني إقصاءَ هذا الفعل من خلفيّة النظر العقليّ في صياغة القول اللاهوتيّ.

٢. وتدلّ صفةُ الشرقيّ على انغراس الوجود المسيحيّ والشهادة المسيحيّة والفعل المسيحيّ والخطاب المسيحيّ في بيئة الانتماء الدينيّ المسيحيّ اللاهوتيّ الشرقيّ، فيما تُشير صفةُ العربيّ إلى تأصّل هذه الأبعاد كلّها في تربة الحضارة العربيّة. فالشرقيّ صفةُ الدلالة على المشايعة الدينيّة والعربيّ نعتُ المبايعة الثقافيّة، إذ *إنّ الشرقيّين المسيحيّين ما كانوا كلُّهم ينطقون بالعربيّة، فما صحّ إدخالُهم في دائرة* الثقافة العربيّة، والعربَ القاطنين في الشرق ما كانوا كلُّهم يدينون بالمسيحيّة، فما

جاز إسلاكُهم في نطاق اللاهوت الشرقيّ.

٣. وأمّا الخطاب المسيحيّ الناشئ في سياق الانتماء الشرقيّ العربيّ فهو غير الخطاب الإسلاميّ، إذ إنّ الذين يعكِفون على إنشائه يستندون في سعيهم الفكريّ إلى تصوّر شامل للوجود وللإنسان وللكون وللتاريخ ولله يستخرجونه من تضاعيف نصوصهم الكتابيّة وتقاليدهم الدينيّة واجتهاداتهم اللاهوتيّة. غير أنّ انغلالهم في واقع الوجود الشرقيّ العربيّ يجعلهم على وصال وثيق بجميع الذين يقطنون الأرض العربيّةَ عينَها ويعانون المعاناةَ الوجوديّةَ العربيّةَ عينَها ويختبرون الاختبارَ الثقافيَّ العربيَّ عينَه. فإذا كان واقعُ الانتماء هو إيّاه في المسيحيّة العربيّة وفي الإسلام العربيّ[١]، فإنّ الخطاب العربيّ المسيحيّ هو في شراكة معرفيّة مصيريّة واحدة مع الخطاب العربيّ الإسلاميّ.

٤. ولا شكّ أنّ الخطاب المسيحيّ اللاهوتيّ يختلف عن الخطاب المسيحيّ غير اللاهوتيّ. ولستُ أجرؤ على القول بخطاب عربيّ مسيحيّ سياسيّ أو اقتصاديّ أو اجتماعيّ أو ثقافيّ. وفي الامتناع عن هذا الوصف صعوبةٌ كأداء، فلكأنّ الخطاب العربيّ المسيحيّ إمّا أن يكون خطابًا لاهوتيًّا وإمّا ألاّ يكون على وجه الإطلاق، إذ إنّ العقل العربيّ يَستكره أن ينشأ خطابٌ عربيّ مسيحيّ في حقول الاقتصاد العربيّ والسياسة العربيّة والاجتماع العربيّ والثقافة العربيّة. وفحوَى القول أنّ وحدة المعاناة العربيّة تحتّم وحدةَ الخطاب العربيّ، وذلك على اختلاف النبرات والتلوّنات والتمايزات التي يتّصف بها كلّ مجتمع وطنيّ من مجتمعات الأوطان العربيّة. وأمّا خصوصيّةُ الإسهام المسيحيّ، فلا بدّ لها من أن تتجلّى في سياق الاختبار الإيمانيّ المسيحيّ الذي يُجمِع العقلاءُ على أنّ واقعَ تميّزِه

---

[١] يُشير الأب سمير خليل سمير إلى أنّ انتماء العرب المسيحيّين إلى البيئة العربيّة لم يمنعهم من أن يُقبِلوا على شركائهم العرب المسلمين بخصوصيّة لاهوتيّة أخذت تقابل الفكر العربيّ الإسلاميّ الدينيّ مقابلةَ الذات للآخر: «فمن القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر، كان المسيحيّون دعاةَ الفكر العربيّ، في دمشق ثمّ في بغداد. (...) فالمسيحيّون مثّلوا إذًا قطبَ الغيريّة بالنسبة إلى الهويّة العربيّة الإسلاميّة». (الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ، «لاهوت الشرق الأدنى الحديث في الصلة بين الهويّة والغيريّة»، **المشرق**، ٧٥، ٢٠٠١، ص ٣٨).

من الاختبار الإيمانيّ الإسلاميّ هو واقعُ إغناءٍ للحضارة العربيّة في مجموع أبعادها. ومن مَطاوي هذا الاختبار الإيمانيّ المسيحيّ تنتشر بضعٌ من السمات الخاصّة التي تمهر في خَفَر عظيم الثقافةَ العربيّةَ بختم التصوّر المسيحيّ الدينيّ اللاهوتيّ الأرحب.

٥. ومن جوهر الخطاب العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ الذي يَطمح إلى ملاقاة الإنسان العربيّ المسيحيّ في موضع معاناته أن ينقلب خطابًا محلّيًّا معاصرًا، أي خطابًا موسومًا بقرائن الانتماء الموقعيّ والإلزام الزمنيّ والانخراط الحيّ في نسيج الشهادة الإيمانيّة الناشطة. فالأمانة للموقع الجغرافيّ تقتضي الجرأةَ على اعتماد الاختبار الوجوديّ الفرديّ والجماعيّ سبيلاً إلى ابتكار المفاهيم واستحداث التصوّرات وتوليد المقولات ونحت المفردات التي تُبنَى عليها الأنظومة أو العمارة اللاهوتيّة.

القسم الثاني
مَسرَى التفكير المسيحيّ اللاهوتيّ
الناشط حاليًّا في أوطان الشرق العربيّ
ملاحظات مقتضبة

١. من معاينة واقع النشاط الفكريّ اللاهوتيّ المسيحيّ في أوطان الشرق العربيّ، ولاسيّما في لبنان، يُستدَلّ المرءُ على بضعة من مواضع الخلل والتقصير. ولقد أحصيتُها في حقلَين اثنَين، حقلِ المعضلات الخارجيّة المتّصلة بالأوضاع المحيطة والمؤثّرة، وحقلِ المعضلات الداخليّة المرتبطة بطبيعة التفكير اللاهوتيّ المسيحيّ.

٢. قبل الخوض في سرد المعضلات الخارجيّة، ينبغي إلقاء البال إلى ظاهرة الإقبال المتنامي على دراسة اللاهوت المسيحيّ في الكلّيّات الجامعيّة والمعاهد العليا ومراكز التنشئة والمدارس الراعويّة. وممّا يستدعي التيقّظَ في استجلاء هذه الظاهرة أنّ مقارنة هذا الإقبال بما تشهده الجامعاتُ الأوروبّيّة من تقهقر في عدد طلاّب اللاهوت تُتيح شيئًا من النظر الناقد في استخلاص العِبَر. فبينما تَقهقرُ دراسة

اللاهوت في أوروبّا يوازيه تقدّمٌ في أعداد الدارسين للعلوم الإنسانيّة، وفي رأسها الفلسفة، يتصاحب الإقبالُ على دراسة اللاهوت في لبنان هو وتقهقر دراسة العلوم الإنسانيّة، ولاسيّما الفلسفة.

٣. غير أنّ ازدياد أعداد الدارسين للعلوم اللاهوتيّة لا يُنبئ حتّى الآن برغبةٍ صريحة في ممارسة هذه العلوم ممارسةَ التفرّغ الأكاديميّ. وبصرف النظر عن قلّةٍ قليلة تكاد تُحصَى على أصابع اليد، يُقلِقني ألاّ تُفضي دراسةُ اللاهوت إلى بعضٍ من المزاولة العلميّة المتفرّغة المتخصّصة. ويُعوزنا في لبنان، على سبيل المثال، تقصٌّ علميّ للأسباب الدينيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة التي تستجلي الكثيرَ من مُبرّرات الإكباب على دراسة اللاهوت في هذا القدر العظيم من الإقبال.

٤. ومن الأسباب التي تُثبّط المعنيّين بعلم اللاهوت المسيحيّ عن الانصراف إلى هذا العلم انصرافَ التفرّغ والتخصّص أنّ السمة الغالبة في التنشئة الإكليريكيّة الإلحاحُ على بلوغ الكهنوت، والإعراضُ عن تنشئة الفكر اللاهوتيّ بمعزل عن اعتناق الدعوة الكهنوتيّة. ولذلك يندر أن يبرز في الأوساط المسيحيّة الكاثوليكيّة لاهوتيّون علمانيّون لا يمارسون وظائفَ الخدمة الراعويّة. ولشدّة ما تستقطب الإدارةُ الراعويّة والمؤسّساتيّة طاقاتِ الكهنة الدارسين لعلوم اللاهوت، يؤثِر البعضُ العدولَ عن دعوتهم اللاهوتيّة العلميّة، بينما يجتهد البعضُ الآخر في السعي إلى التوفيق بين الدعوتَين. وفي جميع الأحوال، يقتصر التخصّصُ اللاهوتيّ العالي على أهل الإكليرُس من رجال ونساء، وينكفئ العلمانيّون فيَميلون عن العلوم اللاهوتيّة لأسباب شتّى. ومن ثمّ، يفقِد اللاهوتُ العربيّ المسيحيّ غنَى الإسهام الفكريّ العلمانيّ، وهو الإسهام الذي يصوغه العلمانيّون في معترك التزاماتهم الوجوديّة اللصيقة بواقع المجتمعات العربيّة.

٥. وفي صدد التخصّص اللاهوتيّ العالي لا بدّ من التحسّر على انعدام رؤى التخطيط التي تَقضي بإنشاء المنتديات اللاهوتيّة الأكاديميّة التي تُعنَى بتعزيز البحث اللاهوتيّ، فتوفّر للباحثين اللاهوتيّين الرصينين أسبابَ الهناء المادّيّ الخليق بمكانتهم العلميّة. وممّا يؤسَف له في هذا النطاق انشغالُ أهل الربط والحلّ في المؤسّسات

الدينيّة بالإكثار من مراكز البحث الدينيّ، والشغفُ الشديد بالعمران الخارجيّ، والتعزّي بحشد الجموع وبإنجاح المؤتمرات إنجاحَ التنظيم الخارجيّ. والحالُ أنّ من أسباب الخصوبة الفكريّة اللاهوتيّة الخليقة بإغناء الوعي المسيحيّ تأهيلَ الباحثين وتجنيدَهم للبحوث اللاهوتيّة العميقة، وضمانَ معيشتهم، وتزويدَ المكتبات اللاهوتيّة أحدثَ المراجع والدراسات اللاهوتيّة العالميّة.

٦. وينتاب النشاطَ اللاهوتيّ في لبنان وأوطان الشرق العربيّ ميلٌ خفيٌّ إلى تحقير التنظير الفكريّ في وجه العموم، والتنظير اللاهوتيّ في وجه الخصوص، وتسلّطٌ لأنماط من الروحانيّة الدينيّة تحذر من مقتضيات البحث اللاهوتيّ العلميّ، وانتشارٌ لتيّارات من التقوَى الشعبيّة تؤثِر تطلُّبَ المعجزات الباهرة على فعّاليّة التطهّر اللاهوتيّ الفكريّ. ووفاقًا لمثل هذه التوجّهات، يُغرِق الكثيرون من معلّمي اللاهوت في شيء من التبسيطيّة في عرض المسائل اللاهوتيّة في حلقات التنشئة المختلفة، فيعكفون على ترويج مضامين المؤلّفات الدينيّة التي تخاطب العاطفةَ الدينيّة الشعبيّة بفضل طابعها الأدبيّ الشيّق، ويُعرِضون عن إسهامات المؤلّفات اللاهوتيّة التي يَعسر اكتناهُ مضامينها لعمق تحاليلها وبُعد آفاقها وشدّة تطلّبها.

٧. ويَغلِب على النشاط اللاهوتيّ المسيحيّ استنادٌ شبهُ كامل إلى الترجمة والاقتباس، وإعراضٌ متعمَّدٌ عن البناء النظريّ الذاتيّ والابتكار المعرفيّ الخاصّ. وفي نطاق الترجمة والاقتباس يفضّل البعضُ الانصرافَ إلى الأدبيّات الجانبيّة المنبثقة من المصادر الأولى، فيتجنّبون أمّاتِ الكتب اللاهوتيّة التي تحمل في مطاويها مادّةَ الفكر اللاهوتيّ الغربيّ الحديث والمعاصر. وباستثناء عدد ضئيل من الكتب اللاهوتيّة المعرَّبة، فإنّ أغلب الترجمات تجري في حقول الموادّ الروحيّة والتعليميّة والتاريخيّة والآبائيّة والليترجيّة، فيما مصادر اللاهوت النظريّ العقائديّ والأخلاقيّ يظلّ الاطّلاعُ عليها مقتصرًا على المتمكّنين من اللغات الأجنبيّة. وأمّا المفاهيم والمقولات الجديدة التي تستخرجها هذه المعارف النظريّة في قرائنها الغربيّة، فيعسر تداولُها ومناقشتُها لامتناع أصحاب الاختصاص اللاهوتيّ عن الاشتغال بها وتطويعها وإدخالها في دائرة التعبير اللاهوتيّ العربيّ.

٨. ومن المعضلات الخارجيّة التي تُصيب الفكرَ العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ القطيعةُ المعرفيّة التي أثبتَت بين المسيحيّين من أهل الفكر المسيحيّ اللاهوتيّ والمسيحيّين من أهل الفكر الإنسانيّ من علماء الفلسفة واللغة والاجتماع والنفس والتاريخ والسياسة. ولقد اقتصرتُ على ذكر هذه الحقول المعرفيّة لما لها من صلة وثيقة بعلم اللاهوت. وليس المقصودُ من الحديث عن القطيعة التحريضَ على خلط هذه العلوم بعضِها ببعض، بل السعيُ بخلاف ذلك إلى إظهار مواطن التأثّر والتأثير، وكشفُ الحجاب عن مواضع التواطؤ المفسدة لكلّ علم من هذه العلوم، والاستدلالُ على طاقات التعاون الضروريّ. وممّا لا ريب فيه أنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ يُعوزه اليومَ أن يتنادَى إلى الإسهام في تكوينه وتعزيزه أصحابُ الاختصاص في حقول ثلاثة شديدة الترابط في سياق قرائن المجتمعات العربيّة، عنيتُ بها حقولَ اللاهوت والفلسفة واللغة. ولا يغيب عن بال أحد ما للفلسفة العربيّة المعاصرة وما للغة العربيّة المتطوّرة من أثر بيِّن في إسعاف اللاهوت المسيحيّ على التعبير عن مضامينه. ويقيني أنّ في هذا الثالوث اللاهوتيّ الفلسفيّ اللغويّ نواةَ الأساس في قيام الفكر العربيّ المسيحي اللاهوتيّ، بشرط ألاّ تُقصَى من هذه النواة التأسيسيّة إسهاماتُ العلوم الإنسانيّة الأخرَى.

٩. وأمّا مشاكلُ اللاهوت الداخليّة في لبنان وأوطان الشرق العربيّ، فمعظمها يتّصل بطبيعة الذهنيّة اللاهوتيّة السائدة في الكثير من المؤسّسات الكنسيّة والأوساط اللاهوتيّة الجامعيّة والتجمّعات الراعويّة. وإنّ أرقَّ ما يمكن أن تُنعَت به هذه الذهنيّة اللاهوتيّة عجزُها المخيف عن استخدام النقد التاريخيّ لتطهير ما تراكم في قاع مكتسباتها المعرفيّة من عتيق التصوّرات وقديم المقولات وعقيم الأحكام وبليّ الآراء. ومن مظاهر هذا الخوف الذي يُربِك الفكرَ أيّما إرباك أن يعتقد البعضُ بأسطورة الثبات المطلق في التعابير الثقافيّة التي اتّشحت بها مضامينُ العقيدة اللاهوتيّة، وأن يتغافلوا عن التمييز الفطن بين الجواهر والأعراض في استنطاق البشرَى الإنجيليّة الأصليّة. وليس بالعجب، والحال هذه، أن تسترهب القيّمين على شؤون الدين في المجتمعات العربيّة جميعُ الإبداعات الفكريّة اللاهوتيّة التي تستتبع

إعادةَ النظر الموضوعيّة وتستتلي مراجعةَ الفكر الصريحة وتقتضي النقدَ الذاتيّ الصارم.

١٠. ومن مشاكل اللاهوت الداخليّة أيضًا قلّةُ الوثوق بالاختبار الإيمانيّ الفرديّ والجماعيّ كموضع سنيّ من مواضع التفكير اللاهوتيّ. وغالبًا ما تلجأ الكنائسُ المسيحيّة في الشرق العربيّ إلى رصّ الفكر اللاهوتيّ ورصفه في أنظومة عقائديّة كيانيّة (ontologie de la croyance) بحيث يستحيل على المفكّر اللاهوتيّ ربطُ الأنظومة بعصارة الاختبار الإيمانيّ. فينشأ في وعي المؤمنين ضربٌ من الانفصام المعرفيّ بين ما يُلقى على مسامعهم من مواعظ وتعاليم وإرشادات وتوجيهات وما يستبطنونه في اختباراتهم الإيمانيّة الوجوديّة من أصيل المعاني الملزِمة. وممّا ينجم عن هذا الانفصام تعارضٌ حادٌّ الوقع يَضطرّ المؤمنين في حسّهم الإيمانيّ (sensus fidelium) إلى مواجهة العصمة العقائديّة المتشبّثة بأهداب الوديعة الإيمانيّة.

١١. ومن المشاكل الخطيرة التي تُلِمّ بعلم اللاهوت أن يَظنّ الكثيرون من أهل الشرق أنّ الفكر اللاهوتيّ بات ترفًا لا طائل تحته في ظلّ التعسّر السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ. ولقد فات هؤلاء المشكّكين أنّ أصل كلّ إصلاح النظرُ المستقيم في هويّة الفكر الذي يُهيمن على خلفيّات المسلك الفرديّ والجماعيّ. فإذا انطمس هذا الفكرُ أو التبست معالمُه على أهل الفكر عينهم، سار المجتمعُ كلُّه في سبيل الانحراف والضياع وفقد صلتَه الكيانيّة بأعماق الجوهر الإنسانيّ. وليس يخفَى على أحد أنّ تخدّر الوعي الشعبيّ في تحسّس المنفعة اللاهوتيّة ناشئٌ من حمل هذه المنفعة اللاهوتيّة على معاني الفاعليّة المنظورة في نطاق المنفعة الإداريّة التقنيّة. والحال أنّ منفعة الفكر اللاهوتيّ في استخراج معاني الوجود القصيّة أشدُّ أثرًا في تغيير القلوب والذهنيّات والبنَى من منفعة الأثر التقنيّ.

١٢. وممّا يُصيب الفكرَ اللاهوتيّ المسيحيّ في لبنان وأوطان الشرق العربيّ أنّ الدين في المجتمعات العربيّة مقترنٌ اقترانًا وثيقًا بالسياسة، إذ إنّ جميع هذه المجتمعات بُنيَت، في خلاف ما يُقال، على أساس التمييز الطائفيّ، فلم تختبر بعد

أصولَ الحكم العلمانيّ الشامل لجميع حقول الحياة الفرديّة والجماعيّة. ولشدّة هيمنة الدين على السياسة في هذه المجتمعات، اضطرّ الفكرُ اللاهوتيّ المسيحيّ، على وجهٍ من المفارقة المربِكة، اضطرّ إلى الانزواء في عِليّته اللاهوتيّة التجريديّة خوفًا من إثارة التشنّج الدينيّ الذي يؤجّجه نهجُ الطائفيّة السياسيّة. ووجه المفارقة في هذا الانزواء أنّ الفكر اللاهوتيّ دعوتُه ألاّ يَرهب فينكفئ ويعتصمَ بالصمت حين تجابهه معضلاتُ التدبير السياسيّ لشؤون المدينة الأرضيّة، لأنّ السياسة في مفهومها اللاهوتيّ المسيحيّ التزامٌ في سبيل الحقّ والخير والصلاح والعدل والسلام. واللاهوت الحقُّ هو اللاهوت الذي يُعنَى بتدبّر سبُل التحرّر الفرديّ والجماعيّ من قيود الانكماش الروحيّ وعُقَد الانغلاق الإنسانيّ ومظالم التخلّف الاجتماعيّ وسلاسل الاستغلال الاقتصاديّ وعبوديّات القهر السياسيّ. ومن الواضح أنّ الفكر اللاهوتيّ الناشط في لبنان وأوطان الشرق العربيّ لا يجرؤ حتّى على التنديد النظريّ بهذه المفاسد، في حين أنّ فضحها والنضال من أجل استئصالها والسعي إلى تحرير الإنسان منها هي من أشدّ المهمّات التصاقًا بدعوة هذا الفكر اللاهوتيّ. ولا عجب، من ثمّ، أن ينقلب مثلُ هذا اللاهوت فكرَ التروّي المفرِط والمهادنة الصابرة والمعاناة الصامتة. وهذا كلّه قد يُفضي إلى التعزّي فالعزوف فالاستقالة. وبسببٍ من سيطرة عقدة الأقلّيّة على الوعي العربيّ المسيحيّ ترسّخ تصوّرُ الأخطار المحدقة بديمومة الحضور المسيحيّ في الشرق العربيّ، فشُلّت طاقاتُ الاستنهاض والتغيير التي ينطوي عليها فكرُ التحرّر الإنجيليّ، وهو عماد الأصالة اللاهوتيّة.

١٣. ومن المآزق التي تُرهِق الفكرَ اللاهوتيّ هذه الهوّة المستحكمة التي تفصل عصورَ الشهادة المسيحيّة اللاهوتيّة في الشرق العربيّ بعضَها عن بعض، وتزجّ الأجيال المتعاقبة بعضَها في غربة عن البعض الآخر. فمن تأمّل مَسرَى الإنتاج اللاهوتيّ الشرقيّ العربيّ منذ التنصّر الأوّل هالته تلك الفجوات المعرفيّة التي تَغيب في لجّتها معالمُ التواصل والتتابع والتلاحق والتساوق والتناغم والتلاقح والتخاصب. ومع أنّ بعضًا من الجهد يُبذَل هنا وثمّة من أجل استخراج المضامين الأساسيّة والمحاور العظمَى التي دارت حولها نشاطاتُ الفكر اللاهوتيّ في كلّ حِقبة من حِقَب

الفكر العربيّ المسيحيّ القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة، - وهذا عملٌ لم يُنجَز بعد -، فإنّ الربط بين هذه الحِقَب واستجلاء الثوابت المعرفيّة وصياغة الخلاصات واجبٌ لاهوتيّ ينبغي التشمير له اغتناءً بأقوال الماضي وإثراءً لخطاب الحاضر وإخصابًا لفكر المستقبل. وحدَه هذا السعي يُعفي الفكرَ اللاهوتيّ من حتميّة الاكتفاء باعتماد أنماط التحديث اللاهوتيّ الغربيّ، فيُسعفه في محاورة الفكر العربيّ في شقّيه العلمانيّ والإسلاميّ.

القسم الثالث
إسهامٌ فكريّ عربيّ مسيحيّ معاصر
في تحديث الفكر العربيّ
مثال الأب فريد جبر

١. وقبل استعراض بضعةٍ من الشروط النظريّة الضروريّة لإنشاء مثل هذا الخطاب المسيحيّ اللاهوتيّ، يجدر الاطّلاعُ على المحاولة الفذّة التي قام بها الأب فريد جبر، وهو واحد من أعظم علماء المسيحيّة المعاصرين وقوفًا على دقائق الفكر العربيّ. وعلى الرغم من أنّ الهمّ الأكاديميّ الذي كان يستوطن عقلَ الأب جبر ما كان، على وجه التخصّص العلميّ، الفكرَ المسيحيّ اللاهوتيّ الصرف، فإنّ التزامه الإيمانيّ كمثقّف لبنانيّ عربيّ أملَى عليه بعضًا من الاعتناء اللاهوتيّ. فأتت محاولتُه في تحديث الفلسفة العربيّة تُعرِب عن رغبةٍ صادقة في الإسهام الفعليّ في تحديث اللاهوت العربيّ المسيحيّ.

٢. ينتقد الأب جبر كلَّ من يلجأ إلى «عوارف أجنبيّة الأصل والمبنَى، يحاول ضبطَها في صوغ عربيّ يتوخّى منه التوفيقَ أو التلفيقَ بين تلك العوارف وجوّ الفكر العربيّ بأصوله ومبانيه»[٢]. ولذلك يعتبر أنّ العلوم الإسلاميّة هي «المحلّ الفكريّ

---

[٢] فريد جبر، في حوار أجرته معه مجلّة **آفاق عربيّة**، السنة ١٢، بغداد، نيسان ١٩٨٧، ص ٦٦، وورد

الذي تبدّت فيه الذهنيّةُ الساميّة خالصةً صافية»[٣]. وجريًا على نمط هذه الذهنيّة، يقول الأب جبر إنّ فلسفتنا هي «صياغةٌ من القول تُترجَم عن بنية في الذهن نازلةٍ في العقل صورةً للحقيقة التي يدّعي العِرفانُ الأصيل بأنّه ينطوي عليها. فتروق كلَّ إنسان أيًّا كان عصرُه ومِصرُه لأنّه إمّا أن يتبيّن نفسَه فيها وإمّا أن تهزّ أعطافَ هذا النفس لتنبّهه إلى أمور كان غافلاً عنها فعاد ليكتشفها جديدةً عليه. وما ألذّ الجديدَ لمن يكتشفه»[٤].

٣. وإذا ما شاء المفكرّ العربيّ أن يتأمّل في واقع الفكر العربيّ، وجب عليه «أن يقصُر همَّه على تتبّع القوَى الحكْميّة السارية في بواطن شعبٍ ما أو مجموعة من الشعوب ليتبيّن وجوهَ اتّجاهاتها بحيث تتلاقَى. فيركّز انتباهَه على ملتقياتها لينطلق منها في تحليلاته. على أن يُجريَ هذه الأخيرة بروح الوضعيّة التامّة التي تتأتّى على كلّ حكم تقديريّ من شأنه أن يُغشي عليها النظر»[٥]. وبناءً على هذه القاعدة في استقراء الواقع الفكريّ، يحلّل جبر فكر النهضة العربيّ فيعتبر أنّه فكر يتنازعه اتّجاهان : «انطلق أوّلهما من الدين والعقيدة يُلصق بهما عوارفَ أجنبيّة الأصل والصيغة ويَدعيها منهما، فاستحال الصهر والجمع بين الطرفَين واستمرّ الأمرُ، بوعي أو دون وعي، على هذه الحال حتّى حلّت ظروفٌ أرغمت على الفصل بينهما متناكرَين متنافرَين. أمّا الاتّجاه الثاني، فإنّه انطلق من الأصول الأوروبّية العلمانيّة، فاتّخذها عوارفَ فلسفيّة وحاول أن يجد لها صوغًا وبناءً

نصُّه في مقالة جيرار جهامي، «فريد جبر : فكر ومنهج»، **مجموعة مقالات وأبحاث تكريمًا للأستاذ والمفكّر اللبنانيّ فريد جبر**، تحقيق وإعداد جيرار جهامي، منشورات الجامعة اللبنانيّة، قسم الدراسات الفلسفيّة والاجتماعيّة، ٢٠، بيروت، ١٩٨٩، ص ٥.

[٣] فريد جبر، «نحو تحقيق فلسفيّ لبنانيّ»، **حوليّات**، جامعة القدّيس يوسف، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، المجلّد الأوّل، بيروت، ١٩٨١، ص ٧٢.

[٤] المرجع السابق، ص ٧٨.

[٥] أنظر فريد جبر، «معنى التجريد عند ابن سينا»، **متفرّقات جامعة القدّيس يوسف**، المجلّد الخمسون، ١٩٨٤، ص ٣٠٧.

Farid Jabre, « Le sens de l'abstraction chez Avicenne », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph.*

عربيّين كادا يجيئان في الواقع منهما بمنزلة ريش الطاووس من أبي الحنّ، أو العكس بالعكس، في الأسطورة المعروفة المشهورة. فلا غَرْو أن استحال على كلّ من الاتّجاهَين أن ينتهي بتحقيق فلسفيّ صحيح»[٦].

٤. وفي إثر تقصّيات شتّى لطبيعة الفكر العربيّ، يرسم الأب جبر أنّ مبدأ إنشاء الخطاب الفكريّ هو الجمعُ بين الذهنيّات المرتبطة بعالم الأعيان واللسانيّات أو اللغويّات التي تؤطّر ذهنيّات الوجدان وتعبّر عنها. والبناء الفكريّ الناجح هو البناء الذي يقوم على أساس إنشاء العلاقة الصحيحة بين الذهنيّات واللغويّات. والذهنيّات مرآةُ انطباع العينيّات في الوجدان الفرديّ والجماعيّ. وعوضًا من التعبير عن الحقيقة الإيمانيّة المسيحيّة في كلام لاهوتيّ منقول عن السليقة الفكريّة الغربيّة ومقيّد بتعريب المصطلحات الموضوعة أصلاً باللغة الأجنبيّة، ينبغي إذن لعلم اللاهوت العربيّ، احتذاءً بمقاربة الأب جبر، أن يُبنَى على الربط بين الاختبار الإيمانيّ الوجوديّ (وهو انطباع العينيّات في الوجدان) وطرق التعبير عن هذا الاختبار (وهي اللسانيّات أو اللغويّات). وبما أنّ الخطاب اللاهوتيّ ينبغي له أن يبنَى في روح الأمانة لخصوصيّة التربة الذهنيّة التي تنغرس فيها ثقافةُ الجماعة المنشئة لهذا الخطاب، فإنّ الوقوف على هذه الخصوصيّة العربيّة يتيح لنا استطلاع هويّة مثل هذا الخطاب.

٥. ورأس الكلام في هذا الموضوع أنّ طبيعة السعي الفكريّ الذي تجنّد له الأب فريد جبر تقتضي اعتمادَ الأصالة في معاناة الفكر العربيّ وربط الوجدانيّات باللغويّات واستخراج صياغات عربيّة بحتة تعبّر عمّا ينزل في الوعي الفكريّ العربيّ العامّ منزلةَ الأصل والقطب والصدارة. ولا جرم أنّ ما يجري اعتماده في حقل التفكّر الفلسفيّ يمكن تطبيقه في حقل التفكّر اللاهوتيّ، لما للحقلَين من تشابه

---

[٦] فريد جبر، حوار أجرته معه مجلّة **آفاق عربيّة**، مرجع سبق ذكره، ص ٥. في نظر الأب جبر يرتبط مقياس تقدّمنا أو تخلّفنا بـ «قدرة حقيقتنا على أن تتكيّف مع حكم التطوّر، إذ يقتضي بتجديد بنيانها أو الاحتفاظ به أم عجزها عن هذا التكيّف ولوازمه» (فريد جبر، «التعبيريّة والتكامليّة»، مجلّة **الفكر العربيّ**، حزيران ١٩٨٦، العدد ٤٢، ص ٢٤).

وتقارب وتواصل. ولذلك كان القرانُ بين الوجدانيّات واللسانيّات هو الركنَ الأساسيّ في قيام العمارة اللاهوتيّة العربيّة المسيحيّة الحديثة، وكان النظرُ في مضامين الوجدانيّات والنظرُ في بُنَى اللسانيّات هو السبيلَ الأضمنَ في إتقان مثل هذا القران.

القسم الرابع
ضمّةٌ من الشروط النظريّة الضروريّة
لإنشاء الخطاب العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ

١. في مُستهلّ الحديث عن هذه الشروط النظريّة، ينبغي البلوغ إلى شيء من الإجماع على تعيين هويّة علم اللاهوت المسيحيّ. وممّا لا شكّ فيه أنّ تحديد هويّة الخطاب اللاهوتيّ هي وجهٌ من وجوه الكلام اللاهوتيّ. ومعنَى ذلك أنّ رسم الهويّة اللاهوتيّة للخطاب الإنسانيّ هو في حدّ ذاته كلامٌ لاهوتيّ. وعلاوةً على هذا، فإنّ تحديد هويّة اللاهوت يقترن اقترانًا وثيقًا بالحقل الوجوديّ الذي يزمع اللاهوتُ أن ينشئ قولَ الحقّ فيه. ولذلك كانت هويّةُ اللاهوت في أوطان الشرق العربيّ في غير ما هي عليه هذه الهويّة في أقطار أخرى، ممّا يُظهر أن ليس من علم في اللاهوت واحد تعتمده على سبيل الإرغام كنائسُ المسكونة كافّةً[٧].

---

[٧] في صدد هذا التنوّع اللاهوتيّ قال المجمع الفاتيكانيّ الثاني قولاً عظيمَ الشأن : «وإنّ ما قيل من قبلُ في شرعيّة التنوّع في العبادة والنظام يجب تطبيقه أيضًا في التعبير اللاهوتيّ عن العقيدة. فالواقع أنّ من دقّق النظرَ في الحقيقة الموحَى بها وجد أنّ المناهج والوسائل لمعرفة الأشياء الإلهيّة والتعبير عنها ليست واحدةً في الشرق وفي الغرب. ومن ثمّ فليس بالعجب أنّ بعض نواحي السرّ الموحَى به قد أدركها الواحدُ وعبّر عنها أفضل من الآخر، بحيث يجب في الغالب اعتبار هذه الصيَغ اللاهوتيّة المتنوّعة متكاملةً أكثر منها متعارضة». (**المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، قرار في الحركة المسكونيّة، منشورات المكتبة البولسيّة، جونية، ١٩٩٢، فقرة ١٧). وفي هذا السياق، يعتبر الأب سمير خليل سمير أنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ ينبغي له أن يواجه ضربَين من الغيريّة، الغيريّة الإسلاميّة والغيريّة الغربيّة : «وجب على المجتمع المسيحيّ في الشرق أن يجابه بلا انقطاع، لإنقاذ هويّته، «غيريّات» متنوّعة، علمًا بأنّ أشدّها اختلافًا هي العالم الإسلاميّ بكلّ ما يجسّده، ووجهه الثقافيّ، أي الثقافة العربيّة. وفي الفترة الزمنيّة الأقرب إلينا (من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين)، كانت الغيريّة الأقرب إلى

٢. وطالما أنّ تحديد علم اللاهوت هو من الشروط الأساسيّة لإنشاء مثل هذا الخطاب اللاهوتيّ العربيّ، فإنّ أوّل الإسهامات اللاهوتيّة أن يُعمَد إلى استجلاء عناصر الخصوصيّة في علم اللاهوت. وموجز الأقوال المعقولة في هذه القضيّة أنّ علم اللاهوت ليس هو بناءً كلاميًّا في ذات الله وجوهر الله وطبيعة الله، وليس هو بناءً كلاميًّا في ذات الإنسان وجوهر الإنسان وطبيعة الإنسان. في البناء الأوّل استحالةٌ مطلقة لأنّ الكيان الإلهيّ ممتنعُ الإدراك، وفي البناء الثاني حشوٌ عديمُ الفائدة لأنّ العلوم الإنسانيّة هي التي تُعنَى بمثل هذا البناء. ولذلك من الأنسب القول بأنّ اللاهوت كلامٌ بشريّ في اختبار الإنسان الإيمانيّ. وفي هذا الاختبار الإيمانيّ تلتقي مبادرةُ الكشف الإلهيّ سعيَ الإنسان إلى المعنَى المطلق. فليس من مهمّة اللاهوت إذن البلوغُ إلى كيان الله (وفي هذا مأزق المقاربة اللاهوتيّة الأنطولوجيّة)، بل استجلاء آثار حضوره الحيّ وتجسّده في وقائع الإنسان اليوميّة، وهو حضور لا تُوضَع اليد عليه، بل يظلّ يفاجئ الوعيَ البشريّ بجدّته وتحدّيه واستنفاره لطاقات العقل والروح. وإنّ الإعراض عن المقاربة اللاهوتيّة الأنطولوجيّة يقابله في الفكر العربيّ إعراضٌ عن الأيسيّات[٨]، وهو الإعراض الذي أشار إليه الأب جبر في معرض حديثه عن خصوصيّة الفكر العربيّ وإمكانات تجديده[٩].

٣. فإذا كان اللاهوتُ تعبيرًا عن الحراك الناشط بين القطب الإلهيّ والقطب الإنسانيّ، فإنّ المقولات التي يستخدمها هذا العلم ينبغي حتمًا استخراجُها من معين

المطلق هي الغرب. وفي أيّامنا، يتوحّد هذان «الغيريّان» لتحدّي كنائسنا المسيحيّة الشرقيّة». (الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ، «لاهوت الشرق الأدنَى الحديث في الصلة بين الهويّة والغيريّة»، **المشرق**، ٧٥، ٢٠٠١، ص ٥١).

[٨] استخدم الفلاسفة العرب عبارة أيس للدلالة على الوجود والكينونة، أو الموجود والكائن. ويقابل الأيس عبارة ليس، ومعناها اللاوجود أو العدم. ولذلك قيل في الله إنّه المؤيِّسُ الكلَّ عن ليس، أي الموجد الكلَّ عن عدم.

[٩] وفي هذا السياق، يقول الأب فريد جبر إنّ مصطلحنا العربيّ هو «أشدّ صلاحية بأصوله وتكوينه للتأليف في مجال القدريّات منه في مجال الأيسيّات (الأنطولوجيا)، بحيث إن أقبلنا على وضع تحقيق فلسفيّ في المجال الأوّل رأينا المصطلحات يتداعَى بعضُها بعضًا...». (فريد جبر، في حوار أجرته معه مجلّة **آفاق عربيّة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٦).

العلوم الإنسانيّة، والفلسفة منتصبةٌ في مقدّمة هذه العلوم. ولذلك أمكن القولُ بأنّ اللاهوت استخدامٌ لمقولات الفكر الإنسانيّ المحلّيّ تعبيرًا عن الاختبار الإيمانيّ الذي تحياه الجماعةُ المؤمنة في قرائن انتمائها المحلّيّ، ووصفًا للعلاقة الناشطة بين قطبَي الحركة الإيمانيّة، ألا وهما الله والإنسان، وفاقًا لما يتحسّسه الإنسانُ من وحي إلهيّ ولما يحياه من تفاعل تاريخيّ مع معطيات هذا الوحي.

٤. واستنادًا إلى هذه المقاربة، يستوي الشرطان الأساسيّان في نشوء الخطاب اللاهوتيّ العربيّ المسيحيّ سؤالاً عن هويّة الاختبار الإيمانيّ المسيحيّ في أوطان الشرق العربيّ، وسؤالاً عن الصيغ والبنَى والمقولات التي يستخدمها الفكرُ العربيّ الناشط في هذه الأوطان عينها. وإذا كان الفكرُ العربيّ المحلّيّ هو الذي يزوّد اللاهوتَ العربيّ المسيحيّ تقنيّةَ المصطلح وأسلوبَ التعبير، ويرسُم له إطارَ التفكير ونظام التحليل والاستنتاج، وجب الاستفسارُ عن هويّة الفلسفة العربيّة التي تسود في الزمن الحاضر والتي يمكن الفكرَ العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ الاستنادُ إليها في بناء عمارته اللاهوتيّة النظريّة[١٠]. وأمّا السؤال عن الاختبار الإيمانيّ المسيحيّ الذي تحياه الجماعاتُ المسيحيّة في الأوطان العربيّة، فإنّه يقتضي أوّلاً التحرّي عن ارتباط هذا الاختبار بالمعضلات الوجوديّة الحياتيّة التي يعانيها الإنسانُ العربيّ المسلم والمسيحيّ. ويقتضي هذا السؤالُ ثانيًا التحرّي عن معاني التمييز بين اختبار وجوديّ حياتيّ يعيش فيه العربيّ المسلم واختبار وجوديّ حياتيّ يعيش فيه العربيّ المسيحيّ.

---

[١٠] تعوّد الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ الحديث والمعاصر الائتمام بأنماط التحديث اللاهوتيّ الغربيّة. والحال أنّه ينبغي له أن يستلهم أنماط التحديث الفكريّ العربيّة الإسلاميّة لأنّه فكر يحيا في صميم الوجود العربيّ وينتمي إليه انتماءً كيانيًّا. وفي صدد هذا الانثقاف، أي الانخراط الكيانيّ في صميم الثقافة المحلّيّة، يقول المجمع الفاتيكانيّ : «ولكي يستطيعوا (المسيحيّون) أن يؤدّوا شهادةَ المسيح هذه تأديةً مثمرة، يجب أن ينضمّوا إلى هؤلاء البشر بالتقدير والمحبّة، مدركين أنّهم أعضاء في مجموعة البشر التي يعيشون فيها، وأن يسهموا في الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة بما في الحياة البشريّة من شتّى أنواع التعامل والتداول، وعليهم أن يألفوا تقاليدَ القوم الوطنيّة والدينيّة، وأن يكتشفوا بغبطة واحترام بذورَ الكلمة المستترة فيها، وعليهم أن يتنبّهوا في الوقت نفسه للانقلاب العميق الذي يجري بين الأمم...». (**المجمع الفاتيكانيّ الثاني**، قرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ، منشورات المكتبة البولسيّة، جونية، ١٩٩٢، فقرة ١١).

ويقتضي مثل هذا السؤال ثالثًا التحرّي عن مدلولات الاختلاف بين اختبار إيمانيّ ينمو فيه العربيّ المسلم واختبار إيمانيّ ينمو فيه العربيّ المسيحيّ.

٥. ولبُّ المقصود في هذا كلّه أنّ هناك ضربَين من القضايا التي يعالجها علم اللاهوت : في الضمّة الأولى المعضلاتُ الحياتيّة التي يعانيها الإنسانُ العربيّ المسيحيّ بصفة انتمائه إلى الواقع العربيّ، وهي المعضلات التي يعانيها أيضًا شريكاه في المصير الواحد الإنسانُ العربيّ المسلم والإنسانُ العربيّ غير المؤمن؛ وفي الضمّة الثانية، المعضلات الإيمانيّة التي يُبتلَى بها الإنسانُ العربيّ المسيحيّ بصفة انتمائه إلى فكر الإنجيل، وبصفة انتمائه إلى ما أنتجه هذا الفكرُ من حضارة متشرّبة من روح المسيح، وبصفة انتمائه إلى الجماعة المسيحيّة في تاريخيّة وجودها ومسراها وبنية تعبيرها الجماعيّ وتنظيمها الداخليّ. وممّا لا شكّ فيه أنّ الخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ ينبغي له أن يُظهر كيف يتسنّى للخلفيّة الإيمانيّة الفرديّة والجماعيّة، سواءٌ أكانت مسيحيّةً أم مسلمةً، أن تؤثّر تأثيرًا ما في صياغة الموقف الوجوديّ الذي يقفه الإنسانُ العربيّ المسيحيّ والمسلم من المعضلات الحياتيّة المشتركة.

٦. وفي هذا السياق يجدر الحديثُ عن البُعدَين الأساسيَّين اللذَين ينطوي عليهما علمُ اللاهوت، عنيتُ بهما البُعدَ الوجوديّ المنبثق من المعاناة اليوميّة للإنسان المؤمن، والبُعدَ النظريّ الذي يجمع شتيتَ الاختبارات الوجوديّة الإيمانيّة ويُدخلها في نسقٍ من التفكير التجريديّ المترابط في أجزائه، المتداعي في قضاياه، المتنامي في طاقاته. وعلى الرغم من الإقرار بأنّ علم اللاهوت المسيحيّ العربيّ ينمو في بُعده الوجوديّ نموَّ الشهادة الإيمانيّة التي بمقتضاها يحيا المسيحيّون في أوطان الشرق العربيّ، فإنّ علم اللاهوت المسيحيّ العربيّ يعاني في بُعده النظريّ ركودًا وقصورًا وتقهقرًا. ولذلك ينبغي الاستفسار عن الأسباب الحقيقيّة التي ما فتئت تمنع هؤلاء المسيحيّين من الإمساك بعصارة اختباراتهم الوجوديّة الإيمانيّة وإدراك معانيها والنظر فيها نظرَ التدبّر اللاهوتيّ المبنيّ على التحليل والتأليف والاستنتاج والمفضي إلى تجديد الصياغة الفكريّة.

٧. ومن شروط علم اللاهوت العربيّ المقبل أن يحمل في مطاويه بذار

الارتداد والتطهّر والتغيير والتجديد والتحرير. ولمّا كانت مهمّةُ اللاهوت أن يخدُم الإيمان في استثمار طاقاته الدفينة، لا أن يخدم خطابَ المؤسّسة الدينيّة أو السياسيّة أو الاجتماعيّة، فإنّ هذه الخدمة ينبغي للمسيحيّين أن يحملوها اليوم على معنَى إنشاء الوساطة النقديّة بين الإيمان المسيحيّ كما ينقله إلينا تقليدُ الجماعة الكنسيّة واختبار المؤمنين في الزمن الحاضر. وفحوَى هذه الوساطة أن تربط بين مقتضيات الإيمان وتقليد الجماعة ربطَ التأويل والتكييف والابتكار. وإذا كان علمُ اللاهوت هذا تأويلاً للوديعة الإيمانيّة تضطلع به الجماعة المؤمنة بحسب قرائن انتمائها التاريخيّ، فإنّ مهمّة الفكر اللاهوتيّ المقبل في أوطان الشرق العربيّ ينبغي ألاّ تنقلب استماتةً في الحفاظ على ما التصق بالإيمان المسيحيّ من قالب التعبير الثقافيّ، بل يجب على هذا الفكر اللاهوتيّ أن ينقذ الإيمانَ من وطأة هذا القالب ليُعين الجماعةَ المؤمنة على الاهتداء بما يمليه عليها إيمانُها من معاني الالتزام في صميم الوجود العربيّ. وموجزُ القول أنّ اللاهوت العربيّ المسيحيّ دعوتُه أن يخدُم الممارسةَ الإنجيليّة في المجتمعات العربيّة، أي أن يبنيَ الفعل الإيمانيّ المسيحيّ على قاعدة الوضوح في معاينة مقتضيات الإيمان ومعضلات الواقع والجرأة في تحرير الإنسان العربيّ.

القسم الخامس
معالم شتّى
من هويّة اللاهوت العربيّ المسيحيّ المقبل

١. مراعاةً لهذه الشروط النظريّة، وبناءً على استجلاء القرائن الثقافيّة التي تكتنف الوجودَ المسيحيّ في أوطان العالم العربيّ، يمكن الاستدلالُ على هويّة اللاهوت العربيّ المسيحيّ الذي يمكن إنشاؤه وصياغتُه وإذاعتُه. وممّا لا ريب فيه أنّ هذه الهويّة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمعضلات الأساسيّة التي تنتاب الإنسانَ العربيّ المسيحيّ في مسرَى انخراطه الوجوديّ في مجتمعه العربيّ. ولقد أجمع معظمُ المحلّلين

على أنّ ثمّة ثلاث معضلات خطيرة تجبه الوعيَ المسيحيّ في المجتمعات العربيّة وتتجلّى، على كثير من الترابط، في ثلاثة حقول، هي حقل الدين (وعنوان القضيّة لقاء المسيحيّة والإسلام والنضال في سبيل تعزيز التعدّديّة الدينيّة)، وحقل الثقافة (وعنوان القضيّة تجديد معاني العروبة الفكريّة وربطها بمكتسبات الحداثة الكونيّة)، وحقل الاجتماع (وعنوان القضيّة الشهادة للحرّيّة الإنسانيّة وتوطيد أسباب العيش الكريم). وفي امتداد كلّ حقل من هذه الحقول، ينشأ لاهوتٌ ينعقد فعلُه على هداية الفكر في تدبّر هذه القضايا الثلاث، فإذا باللاهوت العربي المسيحيّ المقبل لاهوتٌ في لقاء المسيحيّة والإسلام، ولاهوتٌ في العروبة، ولاهوتٌ في الحرّيّة.

٢. وليس يعني الاقتصار على هذه الحقول الثلاثة أن يَعدِل الفكرُ اللاهوتيّ المسيحيّ عن معالجة قضايا أخرَى تتّصل بالاختبار الإيمانيّ. جلُّ ما في الأمر أنّ هذه الحقول ينبغي أن تستوعب جميع القضايا اللاهوتيّة حتّى يصبح لهذا المسعَى اللاهوتيّ العربيّ المثلّث الأضلاع الوقعُ الضابط والأثرُ النافذ والفعلُ الحاسم. فيكون اللاهوتُ العربيّ المسيحيّ في تحسّسه للحوار الدينيّ وللعروبة الثقافيّة وللحرّيّة الإنسانيّة هو عمادَ التفكير الدينيّ المسيحيّ في استطلاع جميع وجوه الالتزام الإيمانيّ المسيحيّ الفرديّ والجماعيّ في مجتمعات الشرق العربيّ.

٣. في الوجه الأوّل من وجوه اللاهوت العربيّ المسيحيّ، وهو وجه اللاهوت الحواريّ المسيحيّ الإسلاميّ، أقترح، في اقتضاب شديد، استثمارَ لاهوت الكلمة الإلهيّ. ومعنَى هذا الاستثمار الفكريّ أن يعمد المسيحيّون اللاهوتيّون إلى التوفيق الفطن بين إيمان الإسلام بنزول الكلمة في القرآن وإيمان المسيحيّة بنزول الكلمة في شخص يسوع المسيح. وقد يقتضي منهم هذا التوفيقُ الجرأةَ على تجديد المقولات اللاهوتيّة المسيحيّة المتعلّقة بالأبوّة والولادة والبنوّة. وفي نطاق هذا المسعَى اللاهوتيّ التوفيقيّ، يجدر التذكير بأنّ حمل التجسّد المسيحيّ على معنَى تجلّي كلام الله لا يُفقِر العقيدةَ المسيحيّة أو ينزع عنها خصوصيّتَها، بل يضعها في موازاة الانسجام مع عقيدة التنزيل القرآنيّ. ومن طبيعة هذا المسعَى أن يجتهد هؤلاء اللاهوتيّون المسيحيّون في تعزيز المبدإ القائل بتنوّع التدبير الخلاصيّ الذي يشمل في

وجوه شتّى جميعَ أبناء الأرض. وفي مثل هذا القول اللاهوتيّ إعراضٌ عن التشبّث بالفوقيّة المسيحيّة من وجهٍ، وإقرارٌ بخصوصيّة اعتلان الكلمة الإلهيّ في شخص المسيح من وجهٍ آخر. ومُبتغَى هذا المسعَى ألاّ ينقلب الإقرارُ بالخصوصيّة المسيحيّة إصرارًا على ادّعاء الاستعلاء والهيمنة.

٤. وهذا ما تنطوي عليه روحيّةُ التعدّديّة الدينيّة التي تُتيح للإنسان المؤمن أن يجمع في ذاتيّته اللاهوتيّة الاعترافَ الصريح بالآخر وبغيريّة الآخر والتمسّك بالخصوصيّة والفرادة والتمايز. وفي ذلك ضمانُ السلام اللاهوتيّ مع شركاء المصير في الشرق العربيّ الواحد. ومن غير هذا الجهد اللاهوتيّ التكييفيّ للاهوت الكلمة، يظلّ الوعيُ الإسلاميّ على نفوره اللاهوتيّ من اللباس الثقافيّ الذي تتشبّث به العقيدةُ المسيحيّة في حديثها عن الأبوّة الإلهيّة والبنوّة الإلهيّة، ويظلّ هذا النفور سببًا في التجافي والتحاذر والتخاصم. وليس من حرج أن تُحمَل الأبوّةُ الإلهيّة على معنًى اقتران كلام الوحي الكتابيّ بالمصدر الإلهيّ. فكما يقترن كلامُ القرآن بمنشإه الإلهيّ، كذلك يقترن كلامُ المسيح بمنشإه الإلهيّ. ولقد حاول العرب المسيحيّون في القرون الوسطَى، على ما يذهب إليه في كثير من الدراية الأب سمير خليل سمير[11]، حاولوا أن يستخدموا من المقولات اللاهوتيّة المتداولة في الفضاء الفكريّ المسيحيّ ما لا يخدِش الأذُن العربيّة الإسلاميّة، ولكن من غير أن يتخلَّوا عن جوهر خصوصيّتهم اللاهوتيّة، فقالوا في أبوّة الله صفة الله الجوّاد، وقالوا في أمومة الله صفة الرحيم المشتقّة من رَحِم المرأة، وقالوا في الثالوث صفة الغيريّة المطلقة، على ما نحته يحيى بن عَدِيّ، ونظروا إلى التجسّد نظرتهم إلى خلق جديد يفيض برحمة الله، ونظروا إلى الفداء نظرتهم إلى اكتمال التجسّد. وذهب بعضُ هؤلاء اللاهوتيّين العرب، ومنهم يحيي بن عديّ، إلى القول بأنّ العقل البشريّ لا يقوَى على اكتناه معنَى الأبوّة ومعنَى اتّحاد الكلام الإلهيّ المتجلّي في يسوع المسيح بالمصدر الإلهيّ الممتنع الإدراك. وفي صدد هذا الامتناع يقول يحيى بن عديّ: «إنّ علماء النصارَى

---

[11] الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ، «لاهوت الشرق الأدنَى الحديث في الصلة بين الهويّة والغيريّة»، **المشرق**، ٧٥، ٢٠٠١، ص ٢٥-٥٥.

وأهلَ التُّقَى منهم يعتقدون أنّ كيفيّة اتّحاد الابن الأزليّ بالإنسان ليس يعرفها البشرُ على كنهها، وإنّما يشبّهها مَن يشبّهها بما ذكروه على التقريب لا على التحقيق والاستقصاء»[١٢]. فإذا كان الكلام اللاهوتيّ الذي ينحته المسيحيّون في مبحث المسيح هو على وجه التقريب، فلمَ لا يجرؤون اليوم، وشهادتهم ناشبةٌ في تربة التجسّد العربيّة، فيربطون المسيحَ الكلمة بالله كما يربط المسلمون القرآن الكلمة بالله ؟

٥. وفي الوجه الثاني من وجوه اللاهوت العربيّ المسيحيّ، وهو وجه لاهوت العروبة، أقترح، في كثير من الإيجاز، استثمارَ لاهوت التجسّد وقد حُمِل على معنَى الانغراس في أرض الشهادة الشرقيّة الساميّة. وإنّ مثل هذا الاستثمار الفكريّ يقتضي من اللاهوتيّين تأهيلَ التربة الثقافيّة المشتركة بين المسيحيّة والإسلام، وهي تربة النشأة المسيحيّة في أرض الشرق العربيّ. فإذا كانت الذهنيّة الساميّة هي منبتَ الفكر العربيّ، فإنّ المسيحيّة والإسلام ينتميان على وجه المماثلة إلى هذه الذهنيّة. فالمسيحيّة، في صفاء نشأتها، ساميّة، شرقيّة، عربيّة[١٣]، ولو أنّ العقل العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ ظلّ على شيء من الانزواء حتّى زمن لقاء الإسلام. ولذلك ينبغي للاهوت العروبة أن يُعنَى بتأهيل العقل العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ تأهيلاً به تتحقّق الشهادةُ المسيحيّة الأصيلة في أرض الشرق العربيّة.

٦. فحوَى القول أنّ لاهوت العروبة هو اللاهوت الذي ينتشل المسيحيّة العربيّة من مرقدها وينفخ فيها نسمة الحياة والإبداع. وعلى غرار الإسلام العربيّ،

---

[١٢] أورد النصَّ عبد المجيد الشرفيّ، **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع**، تونس، ١٩٨٦، ص ٣٥٨.

[١٣] وهذا ما يدفع بالكثيرين من أهل النخوة الفكريّة إلى المطالبة بإنشاء معجم ضخم للاّهوت العربيّ المسيحيّ يمكنه أن يتضمّن أبوابًا ثلاثة، عنيتُ بها الأعلام والأعمال والمعالم، تُجمع فيه المعلومات الوافية عن اللاهوتيّين العرب المسيحيّين رجالاً ونساءً، وعن المؤلّفات الكبرى ومحتوياتها الرئيسيّة ومكان وجود مخطوطها وزمان نشره ومكان طبعه وتحقيقه، وعن المعالم التي قد يُستدلّ بها، في تجانس اللفظ مع عبارتَي الأعلام والأعمال، على المفاهيم والمقولات والاصطلاحات والأوضاع اللاهوتيّة العربيّة المنحوتة، الأصيلة منها والدخيلة.

تصبّ في هذه المسيحيّة العربيّة إسهاماتُ الثقافات السريانيّة واليونانيّة والقبطيّة. والقول بلاهوت العروبة لا يستتلي البتّةَ بترَ هذه الأبعاد الثقافيّة من جسم المسيحيّة العربيّة. وإذا كانت بعضُ المسيحيّات الشرقيّة المنغرسة في الأرض العربيّة قد بطُلت عروبتُها في الأزمنة الحديثة، فلأنّ معظم مفكّريها ألصقوا بها مضامين الاقتباس الثقافيّ من غير أن تكون لهم القدرةُ على تعريبها واستساغتها وهضمها حتّى انقلب الاقتباسُ تغرّبًا وتشويهًا، فيما كان الاقتباس في قرون الخصوبة الحواريّة المسيحيّة الإسلاميّة تمثُّلاً حقيقيًّا للمفاهيم الدخيلة وإبداعًا عربيًّا فريدًا للتصوّرات التي تُنشئها مثلُ هذه المفاهيم في الوعي العربيّ المسيحيّ.

٧. وخلاصةُ القول في لاهوت العروبة أنّه لاهوتٌ ينبغي للمسيحيّين، أمانةً لإرثهم العربيّ المسيحيّ، أن يستحدثوه ليسهموا به في تحرير الثقافة العربيّة جمعاء من مخاطر الانغلاق والتقوقع والانعزال عن حركة الفكر العالميّ والتقابس الحضاريّ، ومن مخاطر الإعراض عن الإسهام الفعليّ في رسم صورة الإنسانيّة في الألف الثالث. وهو لاهوت يسعَى إلى استخراج أفضل المعاني الإنسانيّة التي يتوسّل بها الفكرُ العربيّ الحاضر للتعبير عن كرامة وجود الإنسان العربيّ والتي ينبغي أن تحمل في تضاعيفها القدرَ عينه من الأمانة لروح التراث العربيّ الإسلاميّ المسيحيّ، ومن الانفتاح على إسهامات الفكر العالميّ التي استُخرجت من تراثات معظم الأمم والشعوب، فأجمعت أغلبُ الحضارات على تحديد الكثير من معاني الكرامة والحرّيّة والحقوق والواجبات والالتزام والقيَم والمُثُل التي تنطوي عليها هذه الإسهامات.

٨. وأمّا الوجه الثالث والأخير من وجوه اللاهوت العربيّ المسيحيّ، وهو وجه لاهوت الحرّيّة، فأرَى أنّه مقترنٌ اقترانًا وثيقًا بلاهوت العروبة لأنّه يذود عن معاني الحرّيّة التي اشتملت عليها الثقافةُ العربيّة حين تهيّأ لها أن تنشط في قدر من التمثّل والإبداع قلّ نظيرُه. فلاهوت الحرّيّة هو الذي يُعيد صياغة المعنَى الجوهريّ في الانتماء إلى المجتمعات العربيّة انتماءً يحرّر الإنسانَ العربيّ في مختلف الأوطان من سطوة الاستبداد الذي يتجلّى في مختلف أشكال القهر الفكريّ والسياسيّ والدينيّ والاجتماعيّ. ولذلك اتّصف لاهوتُ الحرّيّة هذا بسمة اللاهوت السياسيّ لأنّه فكرٌ

ناقدٌ يتبصّر في الواقع السياسيّ السائد في الأوطان العربيّة، وهو الواقع الذي تحتشد فيه جميعُ أسباب التخلّف والظلم والقهر. ويتعيّن على لاهوت الحرّيّة أن يكشف النقاب عن الخلفيّات الدينيّة والثقافيّة التي يستند إليها الأداءُ السياسيّ في تدبير شؤون المجتمعات العربيّة، فيتأوّل مضامينَها تأوّلاً يستخرج منه ما يُبرّر به ديمومةَ هذا الواقع.

٩. ولكي يغدو لاهوتُ الحرّيّة لاهوتَ النضال الاجتماعيّ الرامي إلى تعزيز حقوق الإنسان وإعلاء الكرامة الإنسانيّة فوق جميع الاعتبارات، ينبغي له أن يستنطق طاقات الصلاح والإصلاح التي ينطوي عليها الإرثُ الدينيّ المسيحيّ الإسلاميّ المشترك. ولهذا السبب بعينه يقترن لاهوتُ الحرّيّة بلاهوت اللقاء المسيحيّ الإسلاميّ وبلاهوت العروبة. فالذود عن إنسانيّة الإنسان في مجتمعات الأوطان العربيّة هو المصهر الثقافيّ الذي تلتقي فيه وجوهُ اللاهوت العربيّ المسيحيّ الثلاثة. وفي ترميم هذه الإنسانيّة العربيّة تتجلّى مواضعُ انكشاف التدبير الإلهيّ، إذ إنّ اليقين المسيحيّ يملي على المؤمنين أنّ مقاصد المبادرة الإلهيّة بلوغُ الإنسان كمال الدعوة الإنسانيّة. فليس إذن من التزام دينيّ عربيّ مسيحيّ إسلاميّ يسوّغ للإنسان العربيّ أن يُعرِض عن نضال التحرّر الذي ينوي لاهوتُ الحرّيّة أن يؤسّسه تأسيسَ البناء النظريّ والممارسة التاريخيّة.

١٠. وليس يعسر البتّةَ على لاهوت الحرّيّة هذا أن يعثر في تضاعيف النصوص الدينيّة المسيحيّة والإسلاميّة وفي مطاوي الثقافة العربيّة وفي ثنايا الأدبيّات العربيّة وفي مخزون الممارسة التاريخيّة العربيّة المسيحيّة والإسلاميّة على ما يُسعفه في صياغة فكرٍ لاهوتيّ عربيّ تحرّريّ به يجبه محنَ المجتمعات العربيّة وشدائدَها، وبه يفضح تباطؤَ الفكر الدينيّ العربيّ في انتهاج مسلك النقد الذاتيّ، وهو المسلك الذي يبلغ به إلى الاضطلاع اضطلاعًا أمينًا بمسؤوليّته في الهداية والإرشاد والتنوير.

خلاصة

لا يجوز للفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر أن يتعجّز، أي أن يدّعي العجزَ في مواكبة حركة الواقع والفكر في لبنان وسائر مجتمعات الأوطان العربيّة. واليقين أنْ ليس من مُستند دينيّ يبرّر أن يكتفي الإنسانُ المؤمن بالعيش دون الاكتراث للفكر، إذ ليس من حياةٍ لاهوتيّة تزهد عمدًا في نظر العقل وتبصّر الذهن وتأمّل الروح. فتجديد الفكر اللاهوتيّ في بدايات الألف الثالث المطلّ على المسيحيّة العربيّة هو الذي سيُنقذها من محنة الأفول، لأنّ نسمة الفكر الأصيل هي التي تُحيي العظام وتُنعش الوجود.

الفصل الخامس

في سبيل
نحتٍ عربيٍّ مسيحيٍّ لاهوتيٍّ معاصر

تمهيد

صرّح الأب أنستاس الكرمليّ، وهو من أعظم علماء اللغة العربيّة المسيحيّين في القرن المنصرم، بأنّ الصلاة الربّيّة في اللغة العربيّة يشوبها بعضُ الخلل في صياغتها. قال : «قولُهم ليأتِ ملكوتُك، لتكن مشيئتُك كما في السماء كذلك على الأرض هو غيرُ فصيح، ولا يجوز أن يُقال مثلُ ذلك التعبير. والذي نراه لائقًا بالله أن تُتلَى الصلاةُ الربّيّة على هذا الوجه : أبانا الذي في السموات، تقدّس اسمُك، أتَى ملكوتُك، كانت مشيئتُك على الأرض كما في السماء. أعطنا خبزَنا كفافَ اليوم، واغفر لنا خطايانا كما نغفر لمن أخطأ إلينا، ولا تدخلنا في التجارب، لكن نجّنا من الشرير. أمّا أنّه لا تقول العرب ليأتِ ملكوتُك ونحوَه، فلأنّها لا ترَى من اللائق بجلالته وعزّته أن يؤمَر، بل أن يُتمنَّى الشيءُ منه تمنّيًا. فقد قالوا في الدعاء : حفِظه الله وحرسه ودفع عنه كلّ شرّ. وهم يريدون التعبير عن فكر الغير بقولهم : ليحفظه الله ويحرسه ويدفع عنه كلّ شرّ !»[١].

وكان له أيضًا رأيٌ لغويٌّ في الصلاة المريميّة. فعبارة السلام عليك يا مريم لا تستوي في العربيّة فيعتبرها الأب أنستاس الكرمليّ «إهانةً للعذراء. فقولنا : السلام عليك ! نتمنّى لها السلام وأن يكون فيها دائمًا من باب الدعاء. وأمّا مريم، فإنّها كانت دائمًا في حالة السلام، فلا نتمنّى لها شيئًا ولا ندعو لها بخير ما، بل ما نجد

[١] الأب أنستاس الكرمليّ، **لغة العرب**، السنة ١٩٢٦، الجزء الرابع، ص ٥٤٢.

فيها أمرًا ونذكره لها، وهو أنّ السلام لها، أي خاصّ بها ومُلكُها، وهو لا يُقال إلاّ لمريم. إذن نحن نحتجّ كلَّ الاحتجاج على من يقول لمريم السلام عليك»[٢].

أستطرق بذكر هاتَين الروايتَين لأفصح عن حقيقة فكريّة تستوطن جميع مضامين هذا البحث، ألا وهي حقيقة الرباط المتين الناشب بين اللغة والفكر. فالفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ الأقوم هو الفكر الذي ينسلك في التعبير العربيّ الأصوب والأفصح والأبلغ. واستنادًا إلى هذه القاعدة، يمكن النظر في مسألة النحت اللاهوتيّ المسيحيّ العربيّ المعاصر. ومن مُسلّمات المعاينة الناقدة في هذا المضمار أنّ معظم الإنتاج اللاهوتيّ المسيحيّ العربيّ المعاصر يتنازعه طرفان : إمّا فكرٌ لاهوتيٌّ عميقٌ ثريٌّ وعبارةٌ عربيّةٌ رديئة، وإمّا عبارةٌ بليغةٌ ناصعةٌ وفكرٌ لاهوتيٌّ سطحيٌّ تكراريٌّ عقيم. ومن الإنصاف أن يُستثنَى من هذا الحكم قلّةٌ من الكتابات العربيّة المسيحيّة المعاصرة. والمحزن أنّ أغلب المشرقيّين العرب المتبحّرين في الفكر المسيحيّ اللاهوتيّ لا يُتقنون العربيّة في الأزمنة الحاضرة، وأنّ جميع المشرقيّين العرب المسيحيّين المتضلّعين من العربيّة لا يُلمّون اليوم بدقائق الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ المعاصر.

وممّا يستدعي النظر أيضًا أنّ طائفةً من رجال الدين المسيحيّين المشرقيّين العرب أقبلوا في القرنَين الماضيَين إقبالاً حميدًا على اللغة العربيّة يكشفون أسرارها وينقّبون عن مكانزها ويستجلون لطائفها، ومنهم على سبيل المثال الأب أنستاس الكرمليّ والأب مرمرجي الدومينيكيّ والأب نقولا أبوهنا والأب لويس شيخو والأب جرجي جنن والأب روفائيل نخلة والأب لويس معلوف وغيرُهم. وإنّي لا أرى لأولئك العلماء بيننا أندادًا ولا أعرف لهم قرناء في زمننا الحاضر، اللهمّ إلاّ ضمّة يسيرة من أهل الاختصاص اللاهوتيّ الذين يتحسّسون مبلغ الخطورة في معضلة التوفيق بين رجاحة الفكر اللاهوتيّ وفصاحة النُطق العربيّ.

ومن المستغرب أن يُعنَى أهل المعارف الإنسانيّة في الشرق العربيّ بالبحث

---

٢ الأب أنستاس الكرمليّ، المرجع نفسه.

عن اشتقاقات جديدة للعلوم الغربيّة في أواخر القرن التاسع عشر، وأن ينتظر أهل العلوم الدينيّة في المشرق العربيّ المسيحيّ نهاية القرن العشرين حتّى ينصرفوا إلى مثل هذا المسعى. وفي حسبي أنّ الرعاية المسيحيّة في المشرق العربيّ أملت بعضًا من الخمول في إتقان التعبير اللاهوتيّ المسيحيّ العربيّ. فالمشرقيّون العرب المسيحيّون، من بعد أن أبلَوا بلاءً حسنًا في زمن الجدال اللاهوتيّ المسيحيّ الإسلاميّ في العصور الوسطى، عادوا فانكفأوا انكفاءً عظيمًا في زمن الانحطاط الفكريّ العربيّ. وبما أنّ الفكر المشرقيّ المسيحيّ اللاهوتيّ ظلّ مقيّدًا بنصوص التراثات المشرقيّة المسيحيّة القديمة ونصوص العبادة الطقوسيّة العتيقة، تباطأ المشرقيّون المسيحيّون العرب عن تطويع اللغة العربيّة في خدمة أغراض الشهادة الإنجيليّة في الشرق العربيّ. فهيمنت العامّيّة الدارجة واستولى على الرعاية المسيحيّة منطقُ الربط بين اللغة العربيّة والانتماء الدينيّ الإسلاميّ. فما أحسّ المشرقيّون المسيحيّون العرب في الأزمنة الحديثة أنّ اللغة العربيّة يمكنها أن تعبّر لهم تعبيرًا أمينًا عن أشدّ المضامين اللاهوتيّة التصاقًا بخصوصيّة معتقداتهم الإيمانيّة. فأتَى التبسيط والتسهيل والتيسير في مخاطبة الراعي لرعيّته يُعرِب في المقام الأوّل عن رفضٍ لفصاحة الفصحَى العربيّة، ورفضٍ لتعابير عربيّة صرفة اقترنت بمضامين العقيدة الإسلاميّة، ورفضٍ لمخاطر التسوية في سبك الحقيقة الإيمانيّة المسيحيّة في قالب الصياغة العربيّة الموسوم بوسم التعبير اللغويّ القرآنيّ. وفحوَى القول أنّ تطلّب التبسيطيّة الإنجيليّة في لغة الرعاية المسيحيّة في المشرق العربيّ قد يحمل في تضاعيفه، علاوةً على المقصد الروحيّ الشريف، رغبةً في التمايز الثقافيّ والانعتاق من الحيّز الحضاريّ المشترك بين المسيحيّة العربيّة والإسلام العربيّ.

ولذلك ينبغي للمسيحيّة المشرقيّة العربيّة، إذا ما رامت أن تنطق بلسان جديد[٣] في قرائن انتمائها العربيّ، ينبغي لها، قبل أن تنظر في مسألة التجديد اللغويّ،

---

[٣] «وها هي ذي الآيات تصحب المؤمنين : باسمي يخرجون الشياطين، وينطقون بألسنة جديدة، ويأخذون الحيّات بأيديهم؛ وإنْ شربوا سمًّا قاتلاً فلا يضرّهم، ويضعون أيديهم على المرضى فيبرأون». (**الإنجيل بحسب القدّيس مرقس** ١٦، ١٧-١٨)

أن تتبصّر في عربيّة هويّتها الثقافيّة. فطالما أنّ الوعي المسيحيّ المشرقيّ العربيّ ما برح، في عمق اقتناعه، يرفض حقيقة الانتماء إلى الحقل الثقافي العربيّ الواحد، فإنّ كلّ مساعي التجديد اللاهوتيّ في خطابات الجماعات المسيحيّة المشرقيّة العربيّة تظلّ مكفونةً بأكفان الإعاقة الفكريّة، مشلولة الفعل، عقيمة الأثر.

وبهذا كلّه يتجلّى عمادُ البحث الذي أنشأته في مسألة تجديد التعبير اللاهوتيّ العربيّ المسيحيّ. فاللغة العربيّة هي الإرث المشترك بين المسيحيّة العربيّة والإسلام العربيّ. والاختبار الإيمانيّ المسيحيّ قابلٌ للانغلال في جميع الثقافات الإنسانيّة. والثقافة العربيّة هي واحدةٌ من أبهَى الثقافات الإنسانيّة. فالحقيقة الإيمانيّة المسيحيّة ينبغي لها أن تتجلّى في مقولات اللغة العربيّة على حسب ما يختبرها المؤمنون المشرقيّون العرب المسيحيّون. والجهد الذي ينبغي أن يبذِله هؤلاء المؤمنون يبذِله اليوم جميعُ المؤمنين المسيحيّين في أقطار الأرض قاطبةً. وقد تختلف مقاديرُ الطواعية بين ثقافة وثقافة، وبين بيئة وبيئة، وبين لغة ولغة. ولا يجوز أن يُهمل المرءُ حقائقَ التاريخ في تدبّر مسائل البشارة الإنجيليّة. فاللغة اليونانيّة، على سبيل المثال، لم تكن، من صلبها، مهيَّأةً لاقتبال جوهر الحقيقة الإيمانيّة المسيحيّة. غير أنّ جرأة المتكلّمين اللاهوتيّين الأوائل دفعتهم إلى تطويع اليونانيّة للتعبير عن جوهر هذه الحقيقة في قرائن الأزمنة القديمة. ولم يسترهب هؤلاء المتكلّمون أن تصطبغ تعابيُرهم اللاهوتيّة بصبغة الانتماء الثقافيّ اليونانيّ، بل ابتكروا من المقولات والصيَغ والتراكيب ما أوشك أن يقسِم العالم المسيحيّ في ذلك العصر إلى جماعات متقابلة متعارضة. وكذلك القول في شأن اللغة اللاتينيّة وسواها من اللغات الأوروبّيّة والآسيويّة والأفريقيّة. وأمّا اليوم، فكثيرٌ من المشرقيّين العرب المسيحيّين يستكرهون التوسّل بمقولات الثقافة العربيّة خوفًا من اصطباغ البشارة المسيحيّة بصبغة الثقافة العربيّة التي تهيمن عليها حقائقُ الإيمان الإسلاميّ. أفما حان الوقت لكي يتدبّر هؤلاء المسيحيّون علامات الأزمنة ويُقبِلوا في طمأنينة المغامرة الإنجيليّة إلى تقليب النظر الناقد في طاقات التعبير العظيمة التي تنطوي عليها اللغةُ العربيّة حتّى يتمكّنوا من الإفصاح عن مضامين اختباراتهم الإيمانيّة إفصاحًا أمينًا لحقيقة انغراسهم في تربة

الشرق العربيّ ؟

لا بدّ إذًا من حشد الطاقات وتجنيدها في سبيل نحت عربيّ مسيحيّ لاهوتيّ معاصر. وأعني هنا بالنحت كلَّ ما تشرّعه عبقريّةُ اللغة العربيّة من توليد واشتقاق ونحت وتركيب وقياس وتعريب ووضع يُفضي بالفكر العربيّ المسيحيّ والإسلاميّ والعلمانيّ إلى الانتفاض والتجدّد والامتداد والتوسّع. وطلبًا لمثل هذا الغرض، يتفرّع البحثُ إلى أقسام أربعة متشابكة متداخلة تجري كلُّها في مجرَى التجديد اللغويّ اللاهوتيّ. والجهد الأعظمُ في هذا البحث أفرِغ عمدًا في استجلاء وجوه الحيويّة والتجدّد والتطوّر في اللغة العربيّة. في القسم الأوّل تذكيرٌ بمقام اللغة العربيّة وبطاقاتها الابتكاريّة وعرضٌ وجيزٌ للجدالات الناشطة في تعيين هويّة اللسان العربيّ وتحديد طبيعته ورسم وجوه اتّصاله بواقع الاختبار العربيّ. وفي القسم الثاني والقسم الثالث والقسم الرابع استعراضٌ لمسائل الاشتقاق والنحت والتعريب وما يتّصل بها من تفرّعات تكشف عن حقيقة الإشكاليّات التي يستتليها التزامُ تجديد اللغة العربيّة. وأمّا القسم الأخير، فإنّه ينطوي على أفكار ختاميّة تستشرف سبُل التجديد في القول العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر.

القسم الأوّل
طاقات الغنى والابتكار في اللغة العربيّة

من البديهيّات الثابتة التي يُجمع عليها علماءُ الفكر واللغة أنّ اللغة ليست أداةً للتعبير عن الفكر وحسب، بل اللغة هي القالب ومضمونها هو الفكر. اللغة والفكر أمرٌ واحد، لا بل اللغة هي موطن الوجود ومنبت الفكر. فالفكر الذي لا ينقلب كلامًا يظلّ كالسديم المتناثر الذي لا قوام له، والكلام الذي لا يدلّ على شيء إنّما هو كلام الخواء واللغو والهذيان، وملتقَى أصوات لا رجع لها ولا صدى. اللغة هي فلسفة في ذاتها، أو قلْ مقاربةٌ مستقلّة في فهم الوجود.

فمن أراد أن يتبطّن معاني هذا الارتباط الوثيق وجب عليه أن يعاين اقتران

اللغة بحال القوم أو الأمّة. فإذا صحّ أنّ الفكر الصحيح ينتفي بانتفاء اللغة التامّة الصحيحة، اضطرّت الأمّة إلى التدقيق في صحّة لغتها وفي قابليّتها للنموّ والتطوّر. فاللغة متّصلة بالأمّة ترتقي بارتقائها وتنحطّ بانحطاطها. ينبغي إذًا للّغة أن تشايع المعاني المتبعّثة من الاختبارات الإنسانيّة المتجدّدة فتسايرها في نشوئها التدريجيّ وتمكّنها وتثبّتها. فإنْ قصُرت عن مجاراتها في تطوّرها كان ذلك من أدلّة هرمها، فلا تلبث بعد ذلك حتّى تلحق باللغات الميتة.

ولا يخفى على أحد أنّ اللغة العربيّة غنيّةٌ بمفرداتها، إذ فيها على سبيل المثال خمس مئة اسم للأسد، وأربع مئة اسم للداهية، ونحوُ مئتَي اسم للناقة، وما يعادلها للحيّة، ومئة اسم للسيف. غير أنّ غنى اللغة لا يُقاس بعدد الألفاظ التي في معجمها كيفما كانت، بل بمبلغ وفاء ألفاظها بأغراض الناطقين بها على اختلافها. وهذا يقتضي التوازن في الثروة اللغويّة، لا أن تتراكم الألفاظ في جهة وتَقِلَّ أو تُفقَد في جهة أخرى. ولشدّة ما تكاثرت الألفاظ الأجنبيّة في العلوم الإنسانيّة وفي العلوم الوضعيّة، شعرت المجتمعات العربيّة بشيء من قصور اللغة العربيّة عن تناول مقتضيات الفكر الإنسانيّ الحديث والمعاصر. ولا أدلّ على هذا من عرض كلمات الاصطلاح في العربيّة. فإنّك واجدٌ فيها الكثير من المفردات الأعجميّةِ النشأة. وقد ينسب بعضُ المفكّرين العرب المستغربين أسبابَ هذا التقهقر إلى جمود اللفظ العربيّ في معناه حتّى لا تجده على شيء من المرونة كما يجب أن يكون، بل تشعر أنّه يتآزح على نفسه وينكمش في طبيعته. «فالعربيّة، عند نفرٍ، لغةٌ شائخة منزوفة الطاقة والمائيّة، لا تنهض بفكر ولا تجري في مضمار الحضارة إلى غايته حتّى تلهثُ ويبطلُ فيها نبْضُ الحرف. وهي، عند آخر، لغةٌ جاءت والصعوبة على موعد، فالقاعدة فيها عصيّة لا تلين، والقانون النحويّ إدراكيّ مثقَلٌ لا يتّفق والاستجابات العفويّة»[٤]. في مثل هذا الحكم إصرارٌ على قصور اللغة العربيّة. ولكنّ النظر المتفحّص يَضطرّ الباحثَ إلى الغوص في طبيعة اللسان العربيّ الذي يستند إليه العقلُ

[٤] أسعد علي، **تهذيب المقدّمة اللغويّة للعلايلي**، منشورات دار النعمان، لبنان، ١٩٦٨، ص ٧.

العربيّ في نشاطه.

وفي هذا السياق يرى بعض الباحثين أنّ «العقل العربيّ عقلٌ غرضيّ، إذ لا يبلغ غايتَه القصوَى إلاّ إذا قاد صاحبَه إلى ما ينفعه. لذا يُبان كلّ ما يتحقّق بالفعل هو الحقّ»[٥]. وتُفصِح هذه الغرَضيّة عن شيء من الحسّيّة تغشَى اللسان العربيّ. ولذلك يذهب الفارابي، في كتاب الحروف، إلى القول بأنّ «الحروف والألفاظ الأوَل علاماتٌ لمحسوسات يمكن أن يُشار إليها ولمعقولات تستند إلى محسوسات يمكن أن يُشار إليها. فإنّ كلّ معقول كلّيّ له أشخاص غير أشخاص المعقول الآخر»[٦]. وعلى حسب الفارابي تتجلّى اللغة العربيّة لغة الحسّ الذي يصف ظاهر الواقع في مختلف وجوهه وألوانه. وهي لغةٌ لا تُطيق التجريد في نشأتها الأولى، على غرار سائر اللغات الساميّة. فمستندها الوحيد في مداناتها للكلّيّات والتصوّرات المعنويّة مكتسباتُ الحواس في المشاهدة والاختبار[٧]. والأصل في هذا كلّه، على حسب المستشرق رجيس بلاشير، أنّ «حياة الصحراء تساعد على نموّ الموهبة الخطابيّة»[٨]. فإذا كانت اللغة العربيّة قد استصعبت نقل المعارف اليونانيّة، فلأنّها ألفت ذاتَها في مقابل ضمّة من المعاني التجريديّة التي تخالف في مضمونها وصياغتها أصولَ الاختبار اللغويّ العربيّ القديم. ولّما كانت اللغة العربيّة لغةً خبريّة وصفيّة تصديقيّة تقوم على أصل الحكم الصادق، بحسب رأي العلاّمة الأب فريد جبر[٩]،

---

٥ جيرار جهامي، **الإشكاليّة اللغويّة في الفلسفة العربيّة**، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٧٨.

٦ الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٣٧.

٧ من نظر في أسماء المعاني رأى أنّها كانت أفعالاً أو من أسماء الذوات والمحسوسات وانتقلت إلى المعاني والعقليّات كالفصاحة من أفصح اللبن إذا ذهبت رغوتُه فبان. والبلاغة من بلغ أي وصل، والجزالة في الرأي من الجزل للحطب الغليظ، والمجد من مجدت الدابّة إذا وقعت في مرعى كثير. والشرف في النسب وغيره من الشرف للمكان العالي، والرأي من رأى بعينه، والعقل من عقل البعير أي ربطه، والحكمة من حكمة اللجام، ووعاه جعله في وعاء أي حفظه، والذكاء من ذكاء النار، والإدراك من أدرك أي لحق، والرجل المهذّب من هذب الشجرة.

٨ رجيس بلاشير، **تاريخ الأدب العربيّ في العصر الجاهليّ**، ترجمة إبراهيم كيلاني، دار الفكر، د. ت.، ص ٤٨.

٩ أنظر دراسة الأب جبر في المقال المنشور في مجلّة **الدراسات الإسلاميّة**، ٣٢، ١٩٧٠، ص ١٧٣.

فإنّ نقل مضامين الفكر اليونانيّ في زمن الاحتكاك الأوّل أنشأ للعقل العربيّ جمًّا من المشاكل المستعصية. وفي مقارنة اللغة العربيّة باللغة اليونانيّة، يربط الفارابي هذه المشاكل بحقيقة الاختلاف القائمٌ «بين اللغتين العربيّة واليونانيّة في طبيعة تراكيبهما ومدلولاتهما وأبعاد ألفاظهما»[١٠]. فليس المطلوب كسرُ العربيّة وسوقها على منوال اليونانيّة، بل المطلوب استثمار طاقات العربيّة وتمكينها من إغناء الفكر العربيّ المعاصر.

ولنتذكّر هنا ما قاله الجاحظ في وصف اللغة العربيّة : «ليس في الأرض كلام هو أقنع ولا أنفع ولا آنق ولا ألذّ في الأسماع ولا أشدّ اتّصالاً بالعقول السليمة ولا أفتق للّسان ولا أجود تقويمًا للبيان من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء»[١١]. وممّا يبرّر هذا القول أنّ اللغة العربيّة قد اختصّت بمزايا لا تجاريها فيها لغةٌ من اللغات، وهي مكانةٌ تُبرِز لها مكانتَها الفريدة وتُسعفها في استيضاح مقاصدها وأغراضها. ومن هذه المزايا مشتقّات الفعل كالمصدر والفاعل والمفعول واسم المكان واسم الآلة، إلى غير ذلك من المعاني كالطلب والاستدعاء بالسين والتاء نحو استوهب واستعلم، أو بمعنى التكلّف نحو استعظم واستكبر، أو بمعنى فعل نحو استقرّ، أو ما دلّ على تكلّف الشيء نحو تشجّع وتعقّل، أو ما كان على وزن تفاعل إظهارًا لغير ما هو عليه نحو تغافل وتجاهل وتمارض وتناوم، أو ما يكون من اثنين نحو تخاصما؛ ومنها الصيَغ الدالّة على المطاوعة والتكرار، وتغيير معنى الفعل بما يلحق به من الحروف نحو رغب في ورغب عن ورغب إلى، ودعا له بالخير ودعا عليه بالشرّ، وأشار إليه باليد وأشار عليه بالرأي، وشفِقت منه خفت وشفِقت عليه عطفت.

ومن مزايا اللغة العربيّة أيضًا المترادفات والتفضيل والتقسيم والأسماء المشتركة (كالعين تُطلق على العين الباصرة وعلى موضع انفجار الماء وعلى المطر)، والتضادّ

F. Jabre, « Être et Esprit dans la pensée arabe », in *Studia Islamica*, XXXII.

[١٠] الفارابي، **كتاب الحروف**، مرجع مذكور، ص ٢٠.

[١١] الجاحظ، **البيان والتبيين**، الجزء الأوّل، القاهرة، ١٩٤٨-١٩٥٠، ص ١٤٥.

(كالظنّ يدلّ على اليقين والحسبان، وأسرّ الشيء أخفاه وأعلنه)، والاشتقاق والنحت والتجوّز والاستعارة (انشقّت عصاهم)، ومزدوج الكلام والاتباع والتكرار والكناية والتصريف والأوزان. وليس يجوز تبرير التقاعس والخمول في تجديد اللغة العربيّة بالاستناد إلى ما أنزله النصّ القرآنيّ من صيَغ الإنشاء والتعبير. فالتطوّر اختبرته اللغة العربيّة منذ الزمن القديم : «إنّ دعوَى التطوّر... عرفها الأوّلون. وإليك ما يقول ابن اسحاق في ما نقل عنه ابن النديم صاحب الفهرست (الفهرست لابن النديم، ص ٧) : وإنّ الزيادة في اللغة امتنع العرب منها بعد بعث النبيّ لأجل القرآن (...) . ومعنَى هذه العبارة، كما هو صريح منها، أنّ العربيّة كانت خاضعة للتغايرات المستمرّة على الدوام. فهي بين الزيادة والتنقيح على سنّة غير متخلّفة (...). وهذا هو الغرض المقصود من التطوّر الذي نجتهد بإثباته (...). ومعنى عزو الامتناع من الزيادة إلى القرآن أنّ القرآن نظّم من حواشي العربيّة وأخضعها لقانون بيانيّ ثابت، وأمات ما هو متراوحُ الفوضَى فيها، وانتاشها بحيويّة أخرَى جديدة (...). والشيء الذي لا يُشكّ فيه أنّ العربيّة لم تستقرّ لعهد القرآن على وجه نهائيّ، وإن كانت قد أخذت فيه بقوّةٍ وعنف (...). وفي الحقّ أنّ القرآن كان سببًا فعّالاً لتهيئة هذا الاستقرار وإعداده على الوجه الأكمل. وليس كذلك فحسب، بل أسرع أيضًا في تحقيق الاستقرار وهضم المتخلّفات (...) التي تمثّل مع الوجود الأرقى وضعًا قلقًا وشاذًّا أيضًا (...). وذلك لأنّهم اعتبروا القرآن آية البيان في العربيّة، فاحتذَوه في كثير من التقليد وأخذوا أنفسهم به أخذًا عنيفًا، وفي غير اقتصاد (...). والأمر الطريف أنّك واجدٌ تطوّرَ العربيّة كائنًا في حلقات محفوظةِ النسَب ومقدّرة المنازل على صورة خالية من الفراغات حتّى التفاعل والمغالبة التي يثيرها الارتقاء وتنتهي بغلبة الأصلح (...). وهذا شيءٌ لم ينتبه إليه حتّى اليوم كلُّ دارسي اللغة على وجه العموم»[١٢].

لا ريب أنّ اللغة العربيّة أتَى عليها حينٌ من الدهر عراها فيه جمودٌ فقصّرت

---

[١٢] أسعد علي، **تهذيب المقدّمة اللغويّة للعلايلي**، مرجع مذكور، ص ٩٩-١٠٠.

وانقطعت عن مسايرة الحركة العلميّة والفنّيّة. ولكن لا بدّ من مجاراة سير الحضارة واتّباع ناموس النموّ والارتقاء باقتباس الأسماء الأعجميّة الدالّة على المسمّيات الحديثة. فاللغة العربيّة ما اكتفت بما جاء في النصّ القرآنيّ، بل انثالت على العرب بعد الفتح والاستقرار ألوانٌ من الأجناس وفنونٌ من الحياة والعادات وأنواعٌ من العلوم والمؤلّفات لم يألفوا لها شبيهًا في حياتهم الأولى. وكان على اللغة أن تعبّر عن كلّ ذلك أو أن تموت، أو أن تقتصر على حياة بدائيّة في ما تبقّى من القبائل؛ وعلى أبنائها والناطقين بها أن يقرّروا مصيرها في أسرع ما يمكن من الزمن. فإذا استطاعت اللغة العربيّة في أعقاب الفتوحات الكبرَى أن تصون نفسَها وتُغني موادّها، فلأنّها لغةٌ مُبدِعة. واللغة المبدِعة، على حسب الفارابي، هي «التي جديدها مُستلٌّ من جذورها، دون أن تُعيق هذه الجذور من نموّها وإمكانيّة تطويرها، أي أن تكون لغةً قادرةً على التحديث الذاتيّ من أجل إبراز مقدرة الألفاظ على التعبير المتجدِّد»[١٣]. فلم يمضِ زمنٌ يسير حتّى سَمَقت الغرسةُ العربيّة الجديدة ومدّت أغصانَها. فلم يأتِ اقتحامُ العلوم الدخيلة لغةَ العرب اقتحامًا بطيئًا في زحفه، وإنّما كان هجومًا صاعقًا، فما تمكّنت من هضم تعابيرها هضمًا وئيدًا، بل كان عليها التكيّف والتعدّل والتحوّل السريع في قرن وبعض قرن إلى لغةِ فقه وسياسة وعلم وفلسفة وفنّ؛ وكان عليها أن تفتح صدرها للمفردات الدخيلة لتُحلّها مكانًا لائقًا إلى جانب الأصيلة، وتُكثِر من استعمال أدوات الصلة بين فقرات العبارة، ثمّ بين العبارات نفسها لتتآلف مع الفكرة وتؤدّيها بأقصَى ما يمكن من الدقّة.

وهذا كلّه يدلّ على أنّ اللغة العربيّة، ولئن كانت فقيرةً في أصل موادّها ومحتوياتها، تظلّ قادرةً على ابتكار الكثير من المفردات والمصطلحات والأوضاع. ولذلك قيل فيها إنّها فقيرةٌ بالمصطلحات، غنيّةٌ بالقابليّات : «وما اللغة ألاّ آلة للتعبير عن المرام، غايتُها القصوَى الإفصاح عن كلّ ما يخطر بالبال ويخالج الضمير إفصاحًا تامًّا، بأعظم ما يمكن من الوضوح والتأثير، وبأقلّ ما يمكن من الجهد

---

١٣ الفارابي، **كتاب الحروف**، مرجع مذكور، ص ٢١.

والعناء. فدرجة الغنَى في اللغة يجب أن تُقدَّر وتُقاس بدرجة تقرّبها من هذه الغاية، وبمبلغ قابليّتها للتعبير عن المعاني التي تجول في الأذهان وتخالج الضمائر. ولا مجال للإنكار أنّ اللغة العربيّة بعيدة عن الغنَى، بهذا الاعتبار. لكنّ هذا الفقر الراهن، هل هو متولّد من نقص في قابليّة اللغة نفسها، أم ناتج عن توقّف طرأ على نشوئها ؟ إنّنا لا نتردّد لحظةً واحدةً في الأخذ بالشقّ الثاني : فإنّ اللغة العربيّة، وإنْ أصبحت فقيرةً بالمصطلحات اللازمة، لا تزال غنيّة بالقابليّات الكامنة. وقد مرّ عليها حينٌ من الدهر كانت فيه لغةَ علم وتفكير بكلّ معنَى الكلمة»[١٤]. فالغنَى لا يأتي من تراكم المفردات في القواميس، بل يتّصل اتّصالاً فاعلاً بحيويّة اللغة الذاتيّة وبقدرتها على تجديد أوضاعها وتراكيبها[١٥].

فإذا ثبُت أنّ اللغة العربيّة غنيّة في قابليّاتها، أي في إمكاناتها الذاتيّة الدفينة، فلِمَ التقهقر في توليد مصطلحات العلوم الإنسانيّة والوضعيّة، وخصوصًا اصطلاحات العلوم اللاهوتيّة في المسيحيّة العربيّة وفي الإسلام العربيّ ؟ الحقيقة أنّ الأسباب تتنوّع بتنوّع رؤى الانتسابات الفكريّة الكبرى. غير أنّ هذا البحث، إذ يُقصي من نطاق التحليل أن تكون اللغةُ العربيّة هي بعينها عاجزةً عن التطوّر، يتناول الأسباب الأخرَى، ومنها الخوف من استثمار قابليّات التجديد التي تنطوي عليها اللغة العربيّة، والتنازع في ضبط أصول النقل والاقتباس، والتباطؤ في حركة التعريب، والاختلاف في تعيين الاصطلاحات وتحديدها، والافتقار إلى المراجع العلميّة الخليقة بتدريس المعارف الإنسانيّة المعاصرة باللغة العربيّة، ومزاحمة اللغات

---

١٤ ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في اللغة والأدب**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٨، ص ١١٧-١١٨.

١٥ «فالغنى في اللغة لا يُقاس بعدد الكلمات المسطورة في القواميس، ولا بكثرة المترادفات المطمورة فيها : فإنّ القواميس لم تكن مجمعًا للكلمات الحيّة فقط، بل هي مدفن للكلمات الميتة أيضًا، ولاسيّما القواميس العربيّة، فإنّها مملوءة بالكلمات المهجورة التي فقدت قيمة التداول والاستعمال. فمثَل الذين يتفاخرون بكثرة الكلمات المسطورة في القواميس، بدون أن يلاحظوا حيويّة تلك الكلمات وفائدتها، كمثَل من يتفاخر بسعة بلده، بدون أن يميّز بين مساكنها ومدافنها». (ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في اللغة والأدب**، مرجع مذكور، ص ١١٧).

الإقليميّة للغة العربيّة الفصحى[١٦].

ولكنّ مثل هذه الأسباب ينبغي ألاّ تصدّ الباحث عن البحث والصائغ عن الصياغة : «صرنا نرى تبلبلاً في المصطلحات المستعملة من قبل الكتّاب المختلفين، وخلافًا بيّنًا في أمرها، ليس بين الأقطار العربيّة المختلفة وحسب، بل بين الكتّاب الذين يعملون ويكتبون في القطر الواحد أيضًا. إنّنا نرَى هذه الاختلافات طبيعيّة نوعًا ما، ولا نجد فيها ما يستوجب قلقًا كبيرًا، لأنّنا لا نشكّ في أنّ هذه الكلمات المختلفة ستتغربل وتتصفّى، وسيبقَى في ساحة الاستعمال أوفقها وأصلحها. ولذلك نحن لا نخشى تعدّد الآراء والاقتراحات والاستعمالات، بل نعتقد أنّها لا تخلو من بعض الفوائد، لأنّها تفسح مجالاً أوسع للاصطفاء الارتقائيّ بحكم قانون بقاء الأصلح. فلا مجال للتخوّف إذًا من شيء ما خلا الركود والجمود. فالحركة الحقيقيّة والمستمرّة ستؤول حتمًا إلى توليد أحسن الاصطلاحات وتعميمها»[١٧]. لا جرم أنّ مثل هذه الاضطرابات برهان العافية والصحّة في مسرى اللغة العربيّة التي تروم أن تجاري أحوال الزمن الحاضر وتضع لاختبارات الإنسان المعاصر أسماء الإدراك الصائب. ومن البيّن أنّ الاكتفاء بموادّ المعاجم القديمة لا يُجدي نفعًا[١٨]، إذ إنّ اللغة العربيّة ينبغي أن تساير مجرَى التطوّر في التعبير الإنسانيّ. وليس أدلّ على مقصد التجديد من مخالطة الناس ومخاطبتهم واستجلاء مضامين اختباراتهم الوجوديّة في بحثهم عن مواطن تحرّياتهم ومعاني التزاماتهم ومرامي تطلّعاتهم : «إنّ الأبحاث

---

[١٦] صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللغة**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٠، ص ٣٤٩-٣٥٠.

[١٧] ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في اللغة والأدب**، مرجع مذكور، ص ١١٩-١٢٠.

[١٨] «وفي أمر المفردات : هل يجوز لنا أن نعتمد على المعاجم والقواميس المعلومة كلّ الاعتماد ؟ يجب أن نفكّر في ذلك مليًّا، لأنّه من المعلوم أنّ تلك المعاجم مزدحمة بكثير من الكلمات المهجورة التي لم يعد أحدٌ يشعر بحاجة إلى استعمالها، ومقابل ذلك إنّها خالية من عدد غير قليل من الكلمات التي استعملها ولا يزال يستعملها أشهرُ الأدباء والعلماء في أهمّ آثارهم العلميّة والأدبيّة؛ كما أنّ الكثير من الكلمات القاموسيّة تُستعمَل الآن في معانٍ تختلف عن المعاني التي كان قد دوّنها القدماء كلّ الاختلاف. فلا بدّ لنا من أن نبحث عن معيار آخر يساعد على تمييز الفصيح عن العامّيّ تمييزًا معقولاً». (ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في اللغة والأدب**، مرجع مذكور، ص ٤٥).

اللغويّة لا يجوز أن تبقَى محصورةً بين صحائف الكتب والمعاجم المعلومة، بل يجب أن تخرج إلى ميادين الحياة الاجتماعيّة، وتَدرس وتُسجّل ما يُشاهَد وما يُلاحَظ في تلك الميادين بصورة فعليّة. ويجب علينا أن لا ننسَى أنّ علماء اللغة القدماء تجوّلوا بين القبائل ودوّنوا ما سمعوه وما لاحظوه بكلّ تفصيل واهتمام. فيحسن بنا أن نقتدي بهم في هذا المضمار، فنلاحظ ونسجّل ما نسمعه من خصائص الكلام، في كلّ مدينة وفي كلّ بيئة، بين الزرّاع والعمّال، بين البنّائين والتجّار، في المدن والأرياف، بين الرجال والنساء، بين الكهول والأطفال. ولا يجوز لنا أن نتقاعس عن العمل في هذا السبيل بحجّة الاكتفاء باللغة الفصحى»[١٩].

وفحوى القول أنّ اللغة العربيّة، كمَلَكة صناعيّة[٢٠]، تحمل في ذاتها قدرةً خارقة على الإفصاح المناسب عن الاكتشافات العلميّة والاستقصاءات العمليّة والاختبارات الإنسانيّة. ولكي يأتي اللفظ في العربيّة صحيحَ الطبع، بليغًا، منزّهًا عن الاختلال، مصونًا عن التكلّف، على حسب أوصاف الأدباء الأقدمين، ينبغي للفظ أن يناسب المعنَى أيّما مناسبة، لأن في هذا بعينه حدَّ اللغة[٢١]. وليس المقصود أن يعتصم الفكرُ العربيّ المعاصر بما ذكره العرب الأقدمون من ألفاظ وحشيّة حوشيّة متروكة قد تبلغ نحو ثلث مفردات اللغة[٢٢]، بل أن ينظروا في كيفيّات توليد الألفاظ التي تُعينهم على التعبير الفكريّ والعلميّ الصحيح. وفي صدد هذا التوليد

---

[١٩] ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في اللغة والأدب**، مرجع مذكور، ص ٤٨-٤٩. «إنّ المصطلحات وليدة الاحتياجات. فإنّها لا تتكوّن إلاّ عندما يشعر الناس بالحاجة إليها، ولا يشعر أحدٌ بالحاجة إليها إلاّ عندما يفكّر بمدلولاتها، فيُضطرّ إلى البحث عنها في أحاديثه أو كتاباته. ولهذا السبب، عندما انقطع الناطقون بالضادّ عن التفكير في مواضيع العلوم، توقّف نموّ اللغة ونشوء الاصطلاحات بطبيعة الحال». (ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في اللغة والأدب**، مرجع مذكور، ص ١١٨).

[٢٠] على هذا النحو يصف ابن خلدون طبيعة اللغة ودعوتها (راجع ميشال زكريّا، **المَلَكة اللسانيّة في مقدّمة ابن خلدون**، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦).

[٢١] أنظر السيوطيّ، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، الجزء الأوّل، مطبعة علي صبيح، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٥.

[٢٢] لا عجب أن يكون العرب قد نقلوا ألفاظًا لم يعرفوا لها معنى ولا استطاعوا تفسيرها كلفظ حجلنجع، وهو اللفظ الذي أورده صاحب **القاموس** ثمّ قال فيه : «ذكروه و لم يفسّروه».

قال ابن سينا، وقوله أصلٌ ثابت من أصول التجديد اللغويّ، «إن اتّفق أنْ لا يوجد للمعنى لفظٌ مناسب معتاد، فليُخترَع له لفظٌ من أشدّ الألفاظ مناسبةً وليدلّ على ما أريد به، ثمّ يُستعمَل فيه»[٢٣]. فالمسألة كلّها تقوم في إتقان هذا الاختراع اللغويّ الذي يوصي به ابن سينا. وللتوليد اللغويّ سبُلٌ شتّى في إغناء اللغة العربيّة أذكر منها على شيء من التفصيل والتوسّع الاشتقاق والنحت والتعريب.

القسم الثاني
الاشتقاق سبيلُ الإغناء الأوّل

الاشتقاق عند أهل اللغة هو أخذُ لفظ من لفظ آخر بشرط تناسبهما معنًى وتركيبًا واختلافِهما في الصيغة. وهو على ثلاثة أنواع، أوّلها الاشتقاق الصغير وهو أن يكون بين المشتقّ والمشتقّ منه تناسبٌ في اللفظ كما في ضَرْب وضَرَبَ، والثاني الاشتقاق الكبير وهو أن يكون بينهما تناسبٌ دون ترتيب مثل جَبَذَ (بمعنى جذَب) وجَذَبَ، والثالث وهو الاشتقاق الأكبر وشرطُه أن يكون بين المشتقّ والمشتقّ منه تناسبٌ في مخرج الحروف فقط كما في نَعَق (الغراب) ونَهَق (الحمار)[٢٤]. والاشتقاق من أكبر وسائل نموّ اللغة وتوالد موادّها وتكاثر كلمها. وقد انفردت به اللغة العربيّة. أمّا اللغات الآريّة فيغلِب عليها تولّد فروعها من أصولها بزيادة أحرف ملحقة بالأصل أو سابقة له وهي حروف الكَسْع (وردت الخيلُ يكسَع بعضُها بعضًا أي يتبع) أو الإلحاق.

والحاجة إلى الاشتقاق شديدة في مختلف العصور وبين سائر الطبقات لأنّه يُسعف اللغةَ بوابل من الكلمات المختصرة الرشيقة السهلة التناول يضرِب كلٌّ نوع منها في ناحية معنويّة جليلة. ولهذا تشتدّ الحاجة إليه في فورة المدنيّة وزهو الحضارة،

---

[٢٣] ابن سينا، **كتاب الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٠، القسم الأوّل، ص ٢٥٩.

[٢٤] أنظر علي عبد الواحد وافي، **كتاب فقه اللغة**، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٦٩–١٨٠.

ويكون التيسير فيه مطلوبًا حميدًا. وممّا يُذكَر في باب المشتقّات تلك السبعة المشهورة وهي اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبّهة وأفعل التفضيل واسم الزمان واسم المكان واسم الآلة[٢٥].

ولقد تكاتفت أجيالٌ من العلماء والفلاسفة واللغويّين لرفع شأن العربيّة وتليين مخارجها وتطويع تعابيرها وتعديل ألفاظها على حسب ما يقع تحت أنظارهم من اللغات الحيّة. وقد أدركوا بجلاء أنّ سرّ الحياة في اللغات هو قابليّتها للتكيّف والاستيعاب والتطوّر والتأثّر والتأثير. فأضافوا إليها صيَغًا ما تعرّفت إليها في سابق عهدها. فكان اللفظ الدخيل يتجاوز أحيانًا القواعد الموضوعة ليَستعمل مثلاً النسبة السريانيّة في المفردات الفلسفيّة كقوله الجسمانيّ والهيولانيّ والروحانيّ، أو يعبّر عن المعاني المجرّدة التي تدلّ على الحالة المسندة إليها بواسطة المصدر المتضمّن معنَى الفعل دون التعلّق بزمن معيّن. وذلك بإضافة ياء النسبة مع تاء التأنيث إليه. وهو اشتقاق غير عربيّ مأخوذ من السريانيّة المتأثّرة بأساليب القواعد الإغريقيّة. وهكذا شاعت الفاظ ماهيّة، كمّيّة، هويّة، حيثيّة، إنّيّة في تعابير الفلاسفة والعامّة.

ومن أسرار المشتقّات على سبيل المثال أنّ الجيم والنون يدلاّن أبدًا على السِتْر. فاشتُقّت منهما الألفاظ التالية : فالجنّ نقيض الأنس مشتقٌّ من الاجتنان أي الاستتار. وقالت العربُ للدرع جُنّةٌ لستره الجسم، وأجنّة الليل أي سِترَه، وهذا جنينٌ أي مستور ببطن أمّه، وأجنَّ فلانٌ الميتَ أي كفّنه؛ وقيل للقبر جَنَنٌ لأنّه يستر الميتَ، وللبستان جَنّة لستره الأرض بظلّ شجره، وللقلب جَنانٌ لكونه مستورًا بالصدر، وللترس مِجَنّ لأنّ صاحبه يستتر به في الحرب، والجُنْدُ أي العسكر مشتقٌّ من الجَنَد وهي الأرض الصُلْبة.

وللتدليل على أهمّيّة الاشتقاق وضرورته يمكن ضرب بعض الأمثلة، ومنها مثال الاشتقاق على وزن مَفْعَلة. فإنّ اللغويّين العرب القدماء، إذا أرادوا أن يذكروا حصول شيء بمكان، وضعوا له مَفْعَلة. وهذا قياس مطّرد في كلّ اسم ثلاثيّ

---

[٢٥] أنظر عبّاس حسن، **اللغة والنحو بين القديم والحديث**، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، ١٩٧١، ص ٢٥٢.

كقولك أرض مَسْبَعة أي يكثر فيها السباع، ومأسدة أي يكثر فيها الأسد، ومذأبة أي يكثر فيها الذئب، ومحياة أي تكثر فيها الحيّة، ومَفعاة أي تكثر فيها الأفعَى. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّه يجوز إطلاق هذا الوزن والإكثار منه حتّى يفي بأغراض التعبير المستحدثة، إذ في الإطلاق توسعةٌ وتيسير. وفي هذا السياق أقترح نقل عبارة أبوكاتاستاس اليونانيّة على حسب الوزن العربيّ مَفْعَلة، فتأتي اللفظةُ العربيّة مَنهَضة أو مَبعَثة مشتقّةً من الثلاثيّ نهض أو بعث. فالمنهضة أو المبعثة هي الموضع أو الحالة التي يكثر فيها النهوض والبعث، ممّا يوائم ما يومئ إليه المفهومُ اللاهوتيّ في بعث الخليقة كلّها وشملها بحالة النهوض الخلاصيّ الذي لا تُقصي الرحمةُ الإلهيّة أحدًا منه.

وثمّة مثالٌ آخر على الاشتقاق يتجلّى في فعليّة المصدر. فلقد «حُفِظ عن العرب قولهم تمندل وتمدرع وتمسكن (...). وذلك لأنّ العربيّ بعد أن اشتقّ المصدر الميميّ ليؤدّي به معنًى مخصوصًا وتأديةً بعينها، عاد فتوسّع عليه توسّعًا ظهر غريبًا جدًّا فنقله إلى الفعليّة بزيادة التاء (...). والجواب الذي يتبادر عندي أنّه يراد لغايةٍ هي الدلالة على الشكل بالمصدر، وهذا آت من حرف التاء الذي أصله تاو بمعنى علامة. وإذا لاحظنا هذا المعنَى في التاء وأضفناه إلى المصدر الذي هو مَنطَق مثلاً، كان المقصود منه التنطّق الذي صار علامةً للفاعل»[٢٦].

وفي السياق عينه يمكن النظر في لفظة الأرثوذكسيّة التي تدلّ على النسقيّة والمحافظة الحرفيّة. وعلى حسب العلايلي، يمكن القول بواسطة التأصيل : أرْثَذَ يؤَرْثِذ أرْثَذَةً، أي مال إلى منزع الفكر الأرثوذكسيّ، وفي حالة الباحث كان محافظًا حرفيًّا ونسقيًّا متشدّدًا.

غير أنّ المثال الأبلغ والأفعل على الاشتقاق يتحقّق في تكثير الأوزان وتنويعها وتلوينها بألطاف المعاني ودقائق الإشارات. فالعربيّة من طبيعتها متنوّعة. ولقد ظهر التنوّع في مستوى الأفعال والمصادر والجموع والموازين على ما ذهب إليه الشيخ

---

[٢٦] أسعد علي، **تهذيب المقدّمة اللغويّة للعلايلي**، مرجع مذكور، ص ١٥٦.

عبدالله العلايلي في «تخصيص الموازين بمعانٍ وتأديات تقوم بها مقام اللواحق في الأجنبيّة. وهذا سبيل لا مفرّ منه ما دامت العربيّة من اللغات الاشتقاقيّة لا التراكبيّة. فلا بدّ من أن تغني الصيغة فيها غناءً ما وتُراد لإرادة بعينها. ويرى المتتبّع لكلمات العربيّة أنّها قد أخذت بعضًا من هذا الأخذ في صيَغ بعينها... ولكن لم تتماثل فيه فظلّ أثرُه محدودًا. وهذا في نظري شيء قد كانت العربيّة على دَراك له لولا أسباب انقلابيّة مفاجئة وقفت بها عند حدّ ما نراها مسطورةً في غضون الكتب المعجميّة. ومن ثمّ أصبح حتمًا علينا اليوم أن نقوم بهذا العمل، عمل تخصيص الموازين وإحلالها لتأديات بعينها قارّة. ومن وجه آخر نطلق سبيل الوضع عليها والاشتقاق وفق أبنيتها من أيّة مادّة. وإلاّ فأيّ معنى في قرارة وجدان العربيّ لتخصيص وزان فَعْفَعيل مثلاً بمرمريص ووزان فِعِلْعَال بجِلِبْلاب ؟»[٢٧]. وجريًا على منهاج العلايلي، ينبغي الشروع في وضع خصوصيّات ثابتة للموازين أو الأوزان لأنّ بقاء الموازين على فوضاها لا يتناسب مع المفاهيم العلميّة الدقيقة التي تضطرّنا لأن نجعل دلالةً لازمة أبدًا للهيئة الميزانيّة، فنخفّف عن الواضع اللغويّ عناءً كبيرًا، كما ترتسم للميزان صورةٌ عند السامع تكون على مقدار كبير من المعنى.

وممّا لا ريب فيه أنّ العلايلي يستند في اقتراحه إلى طبيعة اللغة العربيّة التي تحيا وتنمو وتتكاثر بالاشتقاق والتوليد الذاتيّ. ولذلك يجب «السماح بصوغ موازين الثلاثيّ من أيّ ثلاثيّ. وكذلك موازين الرباعيّ لأنّ التزايد المستمرّ في اللغات الساميّة يخضع لقانون الاشتقاق أي الموازين، أو قلِ التحرّك من الداخل (...). ولأنّ العربيّة غنيّة في موازينها التي تبلغ الثلاثمائة للثلاثيّ الواحد، كما أثبتها سيبويه في كتابه النحويّ الضخم»[٢٨]. وعلى قدر ما تتحرّك عبقريّة اللغة العربيّة في توليد هذه الموازين المطمورة، يتهيّأ للسان العربيّ أن يواكب تكاثر المعاني وتنوّع الألفاظ في لغات الأمم الغربيّة المتقدّمة المتطوّرة المزدهرة. وليس بالنافل سوق بعض الأمثلة على طرائق التوليد التي اعتمدها العلايلي في ابتكار المعاني الجديدة للأوزان العربيّة.

---

[٢٧] المرجع السابق، ص ١٩٧.

[٢٨] المرجع نفسُه، ص ١٢١.

فَعْلاء : خصوصيّة الدلالة على المكان يوجد فيه الشيء على معنًى التميّز وعلى تعدّد الشيء في غير انفصال. نقول حَرْجاء لمكان الغابات الكثيرة وصَنْعاء للمكان تكثر فيه الصناعة.

فَعَلاء : خصوصيّة الدلالة على الإمكان في الوصف أي ما يلاقي الزائدة (آبْل) في كلمة (سالْفابْل)، أي ممكن التخليص. نقول حالة الجوّ سَحَباء، أي ممكن أن ينشأ سحاب.

فَعُول : خصوصيّة الدلالة على التفضيل في الطبيعة. نقول طَيُور لأعظم الطير سرعةً وفصيلة طيوريّة. وأيضًا سَبوح لأعظم السمك سرعة. وهو يفيد معنى تفضيل المبالغة.

فاعولاء : خصوصيّة الدلالة على الكثرة المطلقة. نقول آلة قاسوماء، أي تقسم المحجم إلى ما لا يُحصَى كثرةً.

فُعْلة : خصوصيّة الدلالة على المفعوليّة أو الانفعاليّة وتُخصّ بمعنى الاستعداد في الأشياء. نقول فلان أُدْبَة، أي مستعدّ للأدب ومطبوع عليه. وتُزاد التاء فيه لزومًا.

فُعَالَى : خصوصيّة الدلالة على تدرّج الشيء في الانطباع بالصفة أو على فترات الانتقال. نقول ثمر نُضاجَى، أي في فترة النضج.

فِعْليت : خصوصيّة الدلالة على الاستتار في الوجدان أو الضمير والرجوع إلى التحوّلات المندثرة. نقول إبْدِيت للذي تحتكم به روحان إحداهما جبليّة والأخرَى عصريّة. وبعبارة أوضح يدلّ على الرجوع إلى التاريخ السحيق والابتعاث فيه. ويدلّ أيضًا على ما خالط الوجدان أو حلّ في موطنه. نقول عِقْرِيت للذي ينطوي على ألم مرير كأنّ فيه عقرًا ينزّ على الدوام فهو يتأفّف منه.

فِعْلِياء : خصوصيّة الدلالة على وحدة الصفة النفسيّة التي أصبحت وجدانًا وطبعًا. نقول عِشْقِيَاء، أي وحدة انفعالات العشق.

إفْعِيلَى : خصوصيّة الدلالة على ما وراء الظواهر، أي يدلّ على الاستخفاء. نقول فلان له إعْقيلى، أي تعقّل باطنيّ وانجذاب إلى اللاشعور، وفلان عنده

إغْريفَى، أي تعرّف وتكهّن باطنيّ، وإكْليمَى أي تكلّم في الباطن ممّا يصلح أن يكون ترجمةً لكلمة فنتريلوك في الأجنبيّة، أي المتكلّم في الباطن.

فَيْعُل : خصوصيّة الدلالة على المتخصّص بالشيء تخصّصًا بالغًا. يُقال طَيْبُع للواقف نفسه على الطبيعيّات. وقد تُشتقّ ألفاظٌ من مثل قَيلُب وسَيمُع للدلالة على تخصّص الأطبّاء بأمراض القلب والسمع.

القسم الثالث
النحت سبيلُ الإغناء الثاني

بيد أنّ الاشتقاق لا يكفي وحده، ولو تنوّعت طرائقه وأحكامه وفنونه. ولذلك ينبغي أيضًا انتهاج السبيلَين المعروفَين بالنحت والتعريب : «لا ريب في أنّ الاشتقاق هو أهمّ الوسائل الثلاث، لأنّه الأفعولة الأصليّة التي كوّنت اللغة العربيّة. فستبقى هذه الأفعولة بطبيعة الحال أهمّ الأفاعيل التي ستعمل على توسيعها. زد على ذلك أنّ عمليّة الاشتقاق تشمل الوسيلتَين الأخريين، إذ إنّها تتناول نتاجَ التعريب والنحت أيضًا، وتولّد كلمات جديدة حتّى من الكلمات المعرّبة والمنحوتة. ومع هذا، لا شكّ في أنّ الاشتقاق وحده لا يكفي لتوليد الكلمات التي يحتاج إليها التفكيرُ البشريّ، لأنّ عمله مقصور على أوزان وقوالب معيّنة، وهذه الأوزان والقوالب مهما كانت كثيرة وولودة لا تستطيع أن تستوعب جميع المعاني العقليّة. فلا بدّ من الاستعانة بالتراكيب والإقدام على تركيب كلمتَين أو أكثر على شكل تراكيب مزجيّة ووصفيّة إضافيّة، حتّى على هيئة جمل فعليّة. فالنحت يتناول البعض من هذه التراكيب التي تتردّد كثيرًا على اللسان، فيُلصق أركانَها ويجعلها كلمة واحدة، تتصرّف مثل الكلمات المفردة، ثمّ يختصرها ويختزلها ويجعلها شبيهةً بالمفردات. إنّ علماء اللغة يعتقدون أنّ النحت عمِل عملاً مهمًّا في تكوين اللغة. فإنّه أوجد معظم الأفعال الرباعيّة والخماسيّة إنْ لم نقل كلّها، كما أنّه أوجد عددًا غير قليل من الحروف في إبّان تكوّن اللغة العربيّة، وولّد بعض المصطلحات المهمّة

في دور النهضة الفكريّة الأولى»[٢٩].

والنحت تركيبُ كلمة من كلمتَين فما فوق مثل المُشْلَوز، وهو المأخوذ من المشمش واللوز، وشَقَحْطب وهو منحوت من شقّ وحطب، وحَبْرَم الطعام وضع عليه حبّ الرمان، ولاشاه صيّره لا شيء. والنحت قليل في اللغة العربيّة إلاّ إذا أحصينا منه قولَنا اللاسلكيّ واللانهائيّ واللادينيّ واللاوطنيّ واللاهوائيّ واللاغرضيّة واللاأدريّة واللامركزيّة واللاقنويّة واللاأبُديّة واللاشعور. وفي مسألة التعريف اللغويّ، يمكن القول بأنّ النحت ضربٌ من ضروب الاشتقاق ومعناه في أصل اللغة البرْيُ : يقال نحت الخشب والعود إذا براه وهذّب سطوحه. والنحت في الاصطلاح أن يعمَد اللغويّ إلى كلمتَين أو جملة، فينزَع من مجموع حروف كلماتها كلمةً فذّة تدلّ على الجملة نفسها.

وحقيقة الأمر أنّ النحت هو من قبيل الاشتقاق. ولكنّه ليس اشتقاقًا بالفعل لأنّ الاشتقاق أن تنزع كلمةً من كلمة، والنحت أن تنزع كلمةً من كلمتَين أو أكثر. وتُسمَّى تلك الكلمة المنزوعة منحوتة. وعلى حسب هذا المدلول، يجري النحت في أن يأخذ اللغويّ أحرفًا من كلمتَين أو بضعِ كلمات فيجعل ما يأخذه كلمةً برأسها. وإنّما استعمل العربُ النحتَ طلبًا للاختصار فكان صِنوًا لفنّ الاختزال المعروف في هذه الأيّام. وقيل إنّ الكلمات الزائدة على ثلاثة أحرف أكثرها منحوت : «النحت ظاهرةٌ لغويّة، احتاجت إليها اللغة قديمًا وحديثًا. ولم يُلتزَم فيه الأخذ من كلّ الكلمات، ولا موافقة الحركات والسكِنات. وقد وردت من هذا النوع كثرةٌ تجيز قياسيّته. ومن ثمّ يجوز أن يُنحَت من كلمتَين أو أكثر اسمٌ أو فعلٌ عند الحاجة. على أن يُراعى ما أمكن استخدامُ الأصليّ من الحروف دون الزوائد. فإنْ كان المنحوتُ اسمًا اشتُرِط أن يكون على وزن عربيّ، والوصف منه بإضافة ياء النسَب. وإنْ كان فعلاً كان على وزن فَعْلَل أو تَفعْلَل، إلاّ إذا اقتضت غير ذلك الضرورة، وذلك جريًا على ما ورد من الكلمات المنحوتة»[٣٠].

---

[٢٩] ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في اللغة والأدب**، مرجع مذكور، ص ١٣٠-١٣١.

[٣٠] المجمع اللغويّ في القاهرة، **كتاب في أصول اللغة**، القاهرة، ١٩٦٩؛ وردت القاعدة في كتاب عبّاس

ومِمّا لا شكّ فيه أنّ النحت يُسلِك في اللفظ العربيّ الواحد مقدارًا أوسع من المعاني التي تنطوي عليها كثرةٌ من الألفاظ قد التأمت في تركيب واحد. فإباحة النحت وسيلةٌ من أفضل الوسائل التي تُعين على إغناء اللغة العربيّة وتوسيعها وتمكينها، إذ إنّ اللجوء إليه يساعد في ترجمة المصطلحات الأجنبيّة إلى اللغة العربيّة، وهي المصطلحات التي يغلب عليها عند أهل الغرب التركيبُ من كلمتَين متمازجتَين مختصرتَين، أو أكثر، على طريقةٍ تشبه النحت العربيّ. فلو تُرجِمَت الكلمتان أو الكلمات ترجمةً حرفيّة بغير اختصار لنشأ من ذلك اصطلاحٌ عربيّ طويل، مركَّب من كلمتَين ثقيلتَين أو أكثر. أمّا تناولُهما بالترجمة أوّلاً، ثمّ بالنحت على الطريقة العربيّة السالفة، فإنّه يُفضي باللغويّ إلى اصطلاح عربيّ خفيف لطيف مقبول.

غير أنّ الأقدمين لم يضعوا للنحت نظامًا بعينه، ولا ضوابط يجب الخضوع لها. وجلّ ما ذكروه أنّ العرب تلجأ إلى الاختصار فتصنع الكلمة الواحدة من الكلمتَين أو الكلمات؛ تأخذ من هذه ومن تلك بعض حروفها، وتدع بعضًا آخر، وتصوغ مِمّا أخذته كلمةً تستغني بها عن تينك الكلمتَين أو الكلمات. من ذلك قولهم : «النحت ناموسٌ فاعلٌ على الألفاظ. وغاية ما يفعله فيها إنّما هو الاختصار في نطقها تسهيلاً للفظها واقتصادًا في الوقت بقدر الإمكان»[٣١].

وتميّز العرب النحت الأصوليّ من النحت المولّد. فالنحت الأصوليّ هو النحت الذي أدخل في اللغة العربيّة عددًا غير قليل من الكلمات والتعبيرات المختزلة مثل شقحطب، وبسملة، وملاشاة، وحبرمة، وحيعلة، وعبشميّ، وصهصلق. وإليك بعض العبارات المنحوتة : بسمل (قال بسم الله)، سبحل (قال سبحان الله)، هلّل (قال لا إله إلاّ الله)، حوقل أو حولق (قال لا حول ولا قوّة إلاّ بالله)، حمدل (قال الحمد لله)، طلبق (قال أطال الله بقاءك)، جعلف (قال جعلت فداك)، دمعز (قال أدام الله عزّك)، بأبأ (قال بأبي أنت)، سمعل (قال السلام عليكم)، بعثر

حسن، **اللغة والنحو بين القديم والحديث**، مرجع مذكور، ص ٢٦٣.

[٣١] جرجي زيدان، **الفلسفة اللغويّة والألفاظ العربيّة**، منشورات دار الهلال، ١٩٠٤، ص ٢٩.

(منحوتة من بعث وأثار)، حسبل (قال حسبي الله)، مشكن (قال ما شاء الله كان). وأمّا النحت المولَّد فهو النحت الذي يبتكر تراكيب لم تألفْها الأسماع وامتزجت فيها كلماتٌ استُخرِجت من سياق الجمَل، كالفذلكة من قولهم فذلك العدد كذا وكذا، والبلكفة التي أخذها الزمخشريّ من قول أهل السنّة : إنّ الله تعالى يُرَى بلا كيف.

والنحت على أربعة أنواع :

النحت الفعليّ، وهو أن تنحُت من الجملة فعلاً يدلّ على النطق بها :

سَرْنَمَ سَرنمةً، من السير في المنام، أي من سار ونام (somnambulisme).

حَلْقَظَ حلقظةً، من أحلام اليقظة، أي من حلم ويقظة (daydream).

النحت الوصفيّ، وهو أن تنحُت من كلمتَين كلمة واحدة تدلّ على وصفه بمعناهما أو بأشدّ منه:

صِلْدَم بمعنَى الشديد الحافر، ضبطر بمعنَى الشدّة والصلابة.

النحت الإسميّ، وهو أن تنحت من كلمتَين اسمًا واحدًا :

جُلْمود من جَلْد وجَمْد، حَبقُر من حبّ وقُرّ، أي حبّ الغمام والقرّ البرد.

بشركزيّة، من بشر ومركزيّ (anthropocentrisme).

أنركزيّة، من أنا ومركزيّ (égocentrisme).

النحت النسبيّ، وهو أن تنسب شيئًا أو شخصًا إلى بلدتين فتنحُت من اسميهما اسمًا واحدًا على صيغة المنسوب:

طبرخزي من طبرستان وخوارزم، عبقسيّ من عبد القيس، مرقسيّ من امرئ القيس.

وفي جميع هذه الأنواع، يمكن إرجاع معظم الكلمات الرباعيّة والخماسيّة إلى كلمتين ثلاثيّتَين. فتكوُّنُ تلك الكلمات في لغة العرب إنّما كان بواسطة طريقة النحت أو ما يُسمَّى بالاشتقاق النحتيّ. والأمثلة على ذلك لا تُحصَى، ومنها دحرج (منحوت من دحره فجرى)، هرول (منحوت من هرب وولّى)، خرمش

(منحوت من خرم وشوّه أو من خرم وشرم)، جلمط (جلط وملط)، درمج (درم ودرج)، حدقل (حدق ودقل)، جلمط (جلط وملط)، دحمل (دحّ وحمل)، شمخر (شمخ ومخر).

وقياسًا على هذه الضروب من النحت، يمكن توسيع رقعة العمليّات النحتيّة حتّى تصيب مجموع الألفاظ والحروف .

النحت مع لا النافية :

من المعلوم أنّ لا النافية أعطتنا كثيرًا من الاصطلاحات الرشيقة. فلقد استعمل المتقدّمون اصطلاحات عديدة من هذا القبيل فقالوا : لامتناهي، لاضروريّ، لادائميّ، لاموصوفيّة، لاأدريّة، لاأُبَدّية. ويمكننا أن ننسِج على هذا المنوال: لاأخلاقيّ (amoral)، لااجتماعيّ (asocial)، لاتناظريّ (asymétrique).

النحت مع بعض الظروف الزمانيّة والمكانيّة من أمثال غِبّ، وبعد، وقبل، وفوق، وخارج، وتحت :

يمكن استعمال غِبّ مقابل (post) الإفرنجيّة كأن نقول مثلاً : مرحلة غبمدرسيّة (postscolaire)، تكوّنات غبجليديّة (postglaciaire)، عوارض غببلوغيّة (postpubère).

يمكننا أن نقول الإنسان القبتاريخيّ، والآلة القبتاريخيّة، والرسم القبتاريخيّ، والحقبة القبتاريخيّة (préhistoire).

وعوضًا من ترجمة العبارة الفرنسيّة (force centrifuge) القوّة الطاردة عن المركز، يمكن القول القوّة العنمركزيّة أو العمّركزيّة.

الوضع الخامدرسيّ (extrascolaire).

التصرّف التحشعوريّ (subconscient).

المسلك الفَوسويّ (surnormal).

الأحكام القبلانيّة (a priori).

الأحكام البعدانيّة (a posteriori).

وفي باب النحت أيضًا يمكن استعمال كلمة قُوّانيّ (على وزن جسمانيّ،

روحانيّ، عقلانيّ...) في العبارة الفرنسيّة (idées-forces)، فنقول مثلاً الفِكَر القُوّانيّة. والبيّن أنّ الفلاسفة لم يقصدوا بذلك الأفكار القويّة، بل الأفكار التي تدفع إلى العمل، أي الأفكار التي تعمل عملَ القوّة الدافعة.

وعلى غرار لفظة الفلسفة المشتقّة من اليونانيّة، يمكن استحداث اصطلاح الفسلجة لعلم وظائف الأعضاء أو ما يُدعَى بالفيزيولوجيا. فاللفظة أوجز وأسهل في التفريع والتركيب. فيُقال فسلجيّ، فسلجيّة، فسلجيًّا، أو فسلجة القلب، وفسلجة النبات، وفسلجة البصر.

ويجدر النظر أيضًا في مسألة نقل ألفاظ الأسماء التي تحملها كثيرٌ من العلوم الغربيّة التي تنتهي مسمّياتُها بالكاسعة أو اللاحقة (logie)، وهي الزائدة التي تدلّ على العلم أو البحث أو المبحث أو المذهب. وثمّة أربعة أبواب للخروج من هذا المأزق. فإمّا أن يُبقي الناقلُ العربيّ على الأصول العربيّة ويأتي باللاحقة فيضمّها إلى اللفظة، وإمّا أن يصدّر الكلمة بلفظة علم أو مبحث، وإمّا أن يعرّبها تعريبَ نقل الحروف والأصوات وحسب، وإمّا أن يترجم الكلمة الأعجميّة الواحدة بكلمة عربيّة واحدة فيلجأ إلى المصدر الصناعيّ :

فكرولوجيا، علم الأفكار أو مبحث الأفكار، إيديولوجيا، فكرويّة أو فكريّات (idéologie).

أسطورولوجيا، علم الأساطير، أو مبحث الأساطير، ميثولوجيا، أسطوريّات (mythologie).

قيمولوجيا، علم أو مبحث القيَم، أكسيولوجيا، قيميّات (axiologie).

كائنلوجيا، علم الكائن أو مبحث الكائن، أنطولوجيا، كينونيّات أو وجوديّات (ontologie).

مسيحلوجيا، علم أو مبحث المسيح، كريستولوجيا، مسيحيّات أو يسوعيّات أو عيسويّات (christologie).

لُغَلوجيا، علم اللغة أو فقه اللغة، فيلولوجيا، لُغائيّات (philologie).

حيلوجيا، علم أو مبحث الحياة، بيولوجيا، الحياوَة كما أرادها العلايلي أو

طبيعيّات (biologie).

جمالوجيا، علم أو مبحث الجمال، إستطيقا، جماليّات (esthétique).

وغنيٌّ عن البيان أنّ جميع هذه الضروب من النحت لا تستنفد طاقات التوليد الدفينة في اللغة العربيّة. وعلى الرغم من استساغة النحت سبيلاً إلى التجديد، فإنّ بعض اللغويّين قد يرون فيه دليلاً على ضعف اللغة العربيّة : «لا يمكننا تجاهل أثر النحت في تهيئة الأوضاع التي تنتهي بها اللغات، بل ربّما كان له وحده الأثر الفعّال في إعداد الألوان الشتّى. ومع أنّا نفهمه بهذا المقدار نرَى أنّ عمله أكثر ما يكون في الأساليب حيث تُراد لتؤدّي معنى واحدًا على الانفراد. وأمّا في المادّة اللغويّة، فعمله لا يكاد يُذكر، وخصوصًا في بناء اللغات التي تحكم فيها الحركات دون الحروف، وتقوم على الاشتقاق دون التركيب. ولذا كان في الساميّة أقلّ منه في الآريّة، وكان في العربيّة أقلّ من كلّ ما هو منه في سائر الساميّات الأخرى. والسبب الذي جعل العربيّة غير خاضعة لعمله على نحوين : قيام العربيّة قيامًا كلّيًّا على الحركات؛ كون الثلاثيّ يدلّ دلالة تركيبيّة. فإنّ الأوّل يؤدّي إلى استثقال كلّ ما يدخله النحتُ من مثل ما وضعه بعضُهم للفصيلة ذات الأربع الأيدي في الحيوان على طريق النحت فقال أرْبَيَدية. وللبَرَشوت ضِسْقوط من ضدّ السقوط. وللبالون سَفَنْجوّ. وللجيولوجيا أرْطَباق من طبقات الأرض. ومُحَرِكيَار للموتير من محرّك السيّارة، إلى كثير من هذه الرطانة الممجوجة. والثاني لا يترك مجالاً للنحت لأنّ عمله في الواقع لهذه الغاية المتأدّية بالثلاثيّ العاديّ. (...) ويظهر من هذا أنّ اللغة عند الأوّلين تتحكّم بالفكرة، بينما هي عند الآخِرين محكومة بالفكرة. ومعنَى هذا أنّ النحت يكون ضرورةً حينما تضطرّ اللغة إلى تأدية المعنى على هذه الصورة من التفصيل... . وكذلك إذا أردت درس النحت بفقه صحيح وجدته يدور في اللغات التي تُكثر من الزوائد لتأدية المعنى الواحد. وهذه ظاهرة من طفوليّة اللغة. ومن هنا قدرنا أنّ النحت لا يكون إلاّ في اللغات التي لم تبلغ البلوغ النهائيّ في التنزيل اللغويّ. (...) وهذا لا يعني أنّ النحت السائغ لا يزيد العربيّة الحديثة

غنى»[٣٢].

قد تتخالف الآراء في تعيين مقام النحت، غير أنّ الثابت في هذه القضيّة يظلّ الاعتراف بالاستفادة العظمَى من هذه الوسيلة اللغويّة الشرعيّة في تكوين كلمات جديدة بقصد الدلالة على معان جديدة. فإلى جانب الاشتقاق يقوم النحت سبيلاً أصيلاً في تخريج الألفاظ العربيّة الّتي بها تتحدّد وتتعمّق مدارك الفكر العربيّ. وحين يتعذّر التوسّل بالاشتقاق وبالنحت ينبسط أمام اللغويّين العرب سبيلُ التعريب الذي يبقَى في جوهر مؤدّاه يصوّر حالة الاقتباس الشرعيّ والتأثّر المفروض والمجاراة المغنية.

القسم الرابع
التعريب سبيلُ الإغناء الثالث

استشار الأستاذ بولس الكفوري رئيس الكلّيّة الشرقيّة في زحلة سنة ١٩٠٤ الشيخ إبراهيم اليازجي في وضع اسم عربيّ للشهادة المعروفة بالبكالوريا. فأجابه الشيخ جوابًا ورد فيه : «وأمّا ما تفضّلتم بالإشارة إليه من استبدال كلمة عربيّة بلفظ بكالوريوس أو بكالوريا فأظنّه ليس ممّا يكون مقبولاً عند الجمهور لأنّ هذه اللفظة اشتهرت حتّى صارت كالعلَم على مفادها. على أنّنا إذا شئنا وضع لفظة عربيّة بإزائها فليس لنا إلاّ إمّا ترجمتها حرفيًّا كأن نسمّيها بإكليل الغار مثلاً فندخل على اللغة اصطلاحًا لم يألفه أهلُها ولا تاريخ له فيها... وإمّا أن نضع لفظة تفيد رتبة نائلها في الدرجات العلميّة كأن نسمّيها بالدرجة الأولى مثلاً، إذ هي منزلة صاحبها بالقياس إلى الليسنسيّة والدكتوريّة. وإذ ذاك تُسمَّى هاتان بالدرجة الثانية والدرجة الثالثة... ولكن كلّ ذلك غريب... »[٣٣].

يتحصّل للقارئ من رواية الشيخ إبراهيم اليازجي أنّ التعريب هو من أشدّ

---

[٣٢] أسعد علي، **تهذيب المقدّمة اللغويّة للعلايلي**، مرجع مذكور، ص ١٧٢-١٧٤.

[٣٣] جورج الكفوري، **اللغة العربيّة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها**، الكلّيّة العلمانيّة الفرنسيّة في بيروت، مطبعة نصّار، بيروت، ١٩٤٨، ص ٩٥-٩٦.

السبل وعورةً. فلا أحد يجهل أنّ اللغة هي بمنزلة المتكلّمين بها. فلا يمكن لأمّة أن تحيا وحدها من غير أن تتّصل بأمّة أخرَى. غير أنّ هذا الاتّصال يُفضي إلى التأثّر والتأثير. وبتأثّر العربيّة تسري إليها ألفاظٌ غريبةٌ عن جسمها. فلا بدّ من أن ينضبط التعريبُ بأحكام واضحة. فالدخيل إنّما يُغضَى عنه إذا لم يوجد في أصل اللغة ما يرادفه أو لم يمكن صوغ مثله. فأمّا مع وجود هذا الإمكان فالإغضاء عنه بخسٌ لحقّ اللغة لا مَحالة.

وقبل الشروع في تفصيل هذه الأحكام، يحسن التذكير بأنّ اللفظ المعرَّب هو اللفظ الأعجميّ الذي أدخلته العرب في لغتها وصقلته على منهاجها وأوزانها أو تركته بغير صقل وربّما تناولته بالاشتقاق. وقد عرض القدماء والمحدثون للتعريب من ناحية قياسيّته أو الوقوف به عند حدّ المسموع. وما توانَى العرب في قديم الأيّام عن التعريب، وما استنكفوا من اللجوء إليه عند الضرورة. فلقد عمِلوا على إنماء اللغة العربيّة بأن نقلوا إليها من اللغات الأجنبيّة كالفارسيّة والسريانيّة والهنديّة والروميّة والحبشيّة. فما يمنعنا أن نفعل مثل ما فعل الأوّلون ؟ لقد نقلوا في القديم كلمات أجنبيّة في عصر لم تدهمهم فيه مستحدثاتُ الحضارة ولا مبتكراتُ المدنيّة وكانت حياتهم محدودة الوسائل. والقرآن نفسه يحوي كثيرًا من المعرّب كالذي في الآية التالية : «إنّ الذين آمنوا وعمِلوا الصالحات إنّا لا نُضيع أجرَ مَن أحسنَ عملاً. أولئك لهم جنّاتُ عَدْنٍ تجري من تحتها الأنهارُ، يُحَلَّون فيها من أساورَ من ذهب، ويَلبَسُون ثيابًا خُضْرًا من سُنْدُسٍ وإسْتَبْرَق، متّكئين فيها على الأرائك، نِعمَ الثوابُ وحَسُنت مُرتفقًا». (سورة الكهف ١٨، ٣٠-٣١). في هذا النصّ القرآنيّ ثلاث كلمات من المعرَب هي السُندُس (ما رقّ من الديباج) والإستَبْرَق (ما غلُظ من الديباج) والأرائك (الأريكة سرير أو بيت يُزيَّن بالثياب والستور للعروس). والأولى فارسيّة أو هنديّة، والثانية فارسيّة أو سريانيّة، والثالثة حبشيّة.

ومن ثمّ، يجب البحث في اللغة العربيّة عن أسماءٍ للمسمَّيات الحديثة بأيّ طريق من الطرُق الجائزة لغةً. فإذا لم يتيسّر ذلك بعد البحث يُستعار اللفظ الأعجميّ بعد صقله ووضعه على مناهج اللغة العربيّة ويُستعمل في اللغة الفصحَى

بعد أن يعتمده المجمعُ اللغويّ الذي يؤلَّف لهذا الغرَض من المجامع العربيّة المحلّيّة المنتشرة في الأوطان العربيّة. ويحدّد الفارابي طرق النقل بثلاث : إمّا الإشراك في المعاني عند إمكان حصوله بالنظر إلى أقرب الأشياء شبهًا بها من المعاني المألوفة في العربيّة نحو لفظ الجوهر؛ وإمّا نقل الألفاظ كما هي على غرابتها نحو الأسْطَقِس والهيولى؛ وإمّا اختراع ألفاظ جديدة عند فقدانها نحو الماهيّة والهويّة[٣٤]. ولا شكّ أنّ استخراج جميع الأحكام التي ينبغي لها أن تسيّر حركة التعريب ما زال أمرًا يُفتقَد فيه الإجماع والإقرار. ولذلك قال أحدُهم إنّ ضبط التعريب هو من «أصعب البحوث... حتّى إنّ اللغويّين القدماء انتهَوا وما انتهت أبحاثهم فيه (...). ورأيي أنّ التعريب لا يدخل إلاّ في نقل الأعلام وبعض المصطلحات العلميّة والتقنيّة المستعصية والشائعة شيوعًا عالميًّا، ولكن بشرطين : أوّلاً، أن يُنقَل العلَم أو المصطلح على مقتضى الحروف العربيّة البحتة. فليس لنا من أجل النقل أن نزيد في أبجديّتنا، بل نكسر العلَم على حروف الأبجديّة، كما فعل العرب الأوّلون، وكما يفعل الأجانب اليوم (...)؛ ثانيًا، أن يُنقَل العلَم أو المصطلح أيضًا يراعَى فيه وزنٌ عربيّ محفوظ، وأن لا يزيد عن سبعة أحرف. فإذا زاد أنقِص منه بحيث لا يُخِلّ بالاسم المنقول (...)»[٣٥].

ولقد أبان الباحثون في فلسفة اللغة العربيّة طبيعةَ المشاكل التي يواجهها الناطقون بالعربيّة حين يُضطرّون إلى التعريب، ومنها صعوبة فهم معنًى اللفظة الغربيّة المستعارة لدى قارئ يجهل اللغة الأجنبيّة أصلاً، والخلل في اختيار المرادفات، إذ لا قواعد فكريّة حكمتها عند اختيارها ولا إدراك لمعانيها لضبطها وتمييزها عن مثيلاتها، وتحوير الأفكار المنقولة بخاصّة في العلوم الإنسانيّة والنظريّة وتغيير الدلالات في مفاهيمها المركزيّة، وعدم مجاراة مسألة التوازن بين المعانيّ الحسّيّة العينيّة والمعاني الذهنيّة المجرّدة عند انتقاء اللفظ الفلسفيّ المناسب، وإهمال مشكلة السوابق واللواحق ممّا أوقع الالتباس والإبهام عند التحليل لضبط معاني النصوص

---

[٣٤] الفارابي، **كتاب الحروف**، مرجع مذكور، ص ١٥٧-١٥٨.

[٣٥] أسعد علي، **تهذيب المقدّمة اللغويّة للعلايلي**، مرجع مذكور، ص ١٨٣.

وأبعادها[٣٦].

وبعضهم قد يظنّ أنّ مخاطر التعريب تفوق منافعه ومحاسنه. فهم يسترهبون هجوم اللغات الأجنبيّة على العربيّة في غير هَوادة ولا رفق، ويخافون طوفان الألفاظ الأعجميّة التي تغرقنا بها المدنيّة الغربيّة المستحكمة، فيرومون المحافظة بكلّ الوسائل على كيان اللغة من سيل العُجمة المتدفّق الذي يتزايد بتزايد الأزمان ويصير أمواجًا ساحقة لا تقوى اللغةُ الأصيلة على مقاومتها. بيد أنّ مثل هذه المقاومة لا تجدي نفعًا. والأفضل التبصّر في إحكام أصول التعريب، بدلاً من الإعراض عنه. فالحياة ومخترعاتها لا تُطيق التواني، وحركة الأعمال لا تحتمل التمهّل. واللغة التي لا توائم اليوم بين نفسها وما يحيط بها مصيرُها الزوال لا محالة، كالأمّة التي تنطوي على نفسها، وتُقيم بينها وبين المدنيّة القائمة حجابًا، لا تلبث أن تتخلّف وتبيد. ومن ثّم، يجب التوفيق بين المحافظة على اللغة العربيّة والمزاحمة في ركب الحضارة المتجدّدة ومواكب المدنيّة، وإلاّ اجتاحنا الركبُ من غير أن يفطن إلينا. وعلى هذا النحو، يغدو التعريبُ، كسبيل من السبل الثلاثة، هو المنقذَ من الضلال والضياع. فالتعريب أليق بحركة المدنيّة الكونيّة وأشدّ التئامًا معها. والإقبال المتواتر على التعريب لا يُبطِل التبصّرَ والتدقيقَ في المعرَّبات والتمييز بين الأوضاع في العربيّة : «إنّنا نسيء إلى اللغة العربيّة بالإسراف في نقل أسمائها إلى المسمّيات الأجنبيّة، لما يترتّب على هذا من إشاعة الألفاظ المشتركة، وهي ألفاظ يشوبها الغموض من بعض نواحيها بسبب الاشتراك، وإن قيل إنّها متساوية الدلالة. فوق ما في ذلك من خطر كامن نبّه إليه أحد المستشرقين بالمجمع اللغويّ حين قال : أرى أنّه لا يجوز أن نأخذ كلمة عربيّة ونضعها لاصطلاح علميّ خاصّ لأنّ ذلك يضيّق دائرة اللغة. ففي اللغة العربيّة كلمات كثيرة تؤدّي معنى واحدًا، مثل النشر والإذاعة والإعلان. فإذا خُصِّص النشرُ بشيء، والإذاعةُ بشيء، والإعلانُ بثالث، فإنّ هذه الكلمات الثلاث تخرج عن دائرة الاستعمال الأدبيّ العامُ، فتضيق اللغة. ولذلك فإمّا أن نرجع إلى التعريب،

---

[٣٦] جيرار جهامي، **الإشكاليّة اللغويّة في الفلسفة العربيّة**، مرجع مذكور، ص ١٦-١٧.

وإمّا أن نرجع إلى الاشتقاق»[٣٧].

وفي هذا التنبيه تحريض على الإلمام بدقائق العربيّة قبل الإسراف في نقل الأسماء العربيّة إلى المسمّيات الأجنبيّة. فلا يجوز على سبيل المثال تعريب العبارة الفرنسيّة (histoire naturelle) بالتاريخ الطبيعيّ، والتراث اللغويّ العربيّ يحوي في مكانزه عبارة علم المواليد التي تقابل العبارة الفرنسيّة فتناسبها مناسبةً قاطعة. وكذلك الأمر في التمييز الفطن بين الألفاظ المتقاربة في تصنيف الموجودات. وليس أدلّ على هذه الصعوبة من سرد مفردات المنطق العربيّة ومقابلتها بمفردات المنطق الفرنسيّة : الشعبة، الطائفة، الرتبة، الفصيلة، القبيلة، الجنس، النوع، السلالة، الصنف أو الضرب، الفرد:
embranchement, classe, ordre, famille, tribu, genre, espèce, race, variété, individu.

فمن الواضح إذًا أنّ للتعريب أصولاً وأحكامًا وحدودًا. فلئن جاز أن لنا أن نقتبس من اللغات الأجنبيّة كلّ وصف مبتكر أو فكر حديث أو تشبيه رائع، فلا يجوز لنا أن نستعير منها الجمل والعبارات التي تشوّه وجه اللغة العربيّة وتُفسد محاسنها. ويقيني أنّ أكثرنا بات يُنكِر ما شاع في هذه الأيّام من الأساليب المقتبسة من اللغات الأعجميّة ممّا نحن في غنى عنه نحو : بكاه بكاءً مرًّا (أي شديدًا)، الشكر العميق (أي الحارّ)، قتل الوقت (أي أضاعه عبثًا)، لعب دورًا كبيرًا في الأمر (أي كان له يدٌ أو شأنٌ عظيم فيه)، اعتنق الدين أو المذهب (أي تديّن بدين كذا أو دخل في دين كذا واتّبع مذهب كذا، وعندنا من الأفعال ما يدلّ على المعنَى المقصود بلفظ واحد مثل أسلم وتنصّر وتهوّد وتمجّس)، اكتسب أخلاقَ فلان (أي تخلّق بأخلاقه)، وطلب يدها (أي خطبها)، ورأى النور في بلد كذا (أي ولد فيه)، وكمن يثقب الماء (أي ينفخ في رماد)، وذرّ الرماد في العيون (أي التمويه والمغالطة)، سمع جرسًا واحدًا (أي سمع حجّة فريق دون الآخر)، هذا رجل بكلّ معنَى الكلمة (أي رجل كامل الرجولة)، فلان يلعب بالنار (أي يتعرّض للخطر).

---

[٣٧] أنظر عبّاس حسن، **اللغة والنحو بين القديم والحديث**، مرجع مذكور، ص ٢٤٩.

ولا بدّ في هذا السياق من الاقتداء الخلاّق بعلماء النهضة اللغويّة العربيّة الذين توفّروا على استنباط أرشق الألفاظ المعرَّبة وأدقّها وأخفّها، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر، العلاّمتان الشيخ إبراهيم اليازجي والشيخ عبدالله العلايلي. فهذا اليازجي يَسلك في وضع تعريباته سبيل التعريب أو الاشتقاق أو المجاز، فيقول الشنبزي للحيوان المعروف، والطارئة للقوم النازلين في المستعمرة (كولوني)، والكفاف (الكادر والكوادر)، والدرّاجة (البيسيكلات)، والمقصلة (الغيّوتين)، واستكراه النبات لمعالجته بالطرُق الصناعيّة حتّى يخرج زهرُه أو ثمرُه قبل أوانه (فورساج).

وهذا قرينُه العلايلي يسبُر الغور في اللفظ العربيّ ويعجُم العود في التعبير القديم والحديث ويروز المفردات والمعاني ويخرّج للأجيال أجرأ التخاريج، ومنها :

النهائض والخفائض : وهي الأبنية الفوقيّة والأبنية التحتيّة (سوبرستروكتور، أنفراستروكتور)

التِقانة : وضع جديد بإزاء التكنولوجيا، وهو على وزن فِعالة الدالّ على الصناعة والفنّ والعلم من مادّة تقن.

خُنزُوَانيّة : برنويا (جنون العظمة).

النَجَويّة (الرومنطيقيّة) : من كلمة نجية أي حديث النفس بهمّ أو خطر يدفع المرء إلى طلب النجاة، والنسبة إلى نجية وهي على وزن فعيلة بالصيغة المصدريّة.

النهجيّة (الكلاسيكيّة) : وما شاع من وضع لها وهو اتّباعيّة هو غير دقيق.

الوَغائيّة (التَكْتية) : من مادّة وغى؛ كما يمكن أن يوضَع لها أيضًا حرابة أو احتراب، كما يصحّ أن تُعرَّب بصقل وتهذيب أي تَكْتية وتعني فنّ الحرب وتنظيم المقاتلين. وجازت الكلمة مدنيًّا إلى السياسة ومثلها بمعنى التحرّك الميدانيّ في شأن معضلة أو قضيّة.

الوَغاميّة (الإستراجية) : من مادّة وغم، أي ما يلابس الحرب من قرب أو بعد. فالوغامة وافية الدلالة بما تعنيه كلمة استراتيجية أي فنّ وضع الخطط العامّة من تصميمات وإدارة وسياسة واقتصاد.

التابو : حرمة المسّ.

الانزواج (إندوغامي) : الزواج الداخليّ.

الاستزواج (إكسوغامي) : الزواج الخارجيّ.

الحِلاّنيّة (اللايسيسم) : نسبة مصدريّة إلى الحِلّ والحِلّيّ وهو يعني قبل الإسلام من ليس من الحُمْس الحَرميّين المتعصّبين لتقاليدهم. ولذلك يقول اللاهوتيّون أحلّه من السلك الكهنوتيّ.

الحَبرانيّة (إكليزيازتيسم) : أي البيعيّة المنتسبة إلى السلك الكهنوتيّ. ويُقال في التصريف حَبْرَن السلطةَ أي وضعها في أيدي الأحبار ومن إليهم.

التُرَّهيّات : الميثولوجيّات.

ضَرَميّة : ديناميّة.

الجيولوجيا : الإراضة (كالطبابة).

التبييء : التكييف بحسب البيئة (adaptation au milieu).

الأبيب : الحنين إلى الوطن (نوستالجيا).

الحاجنة (الكامِرا) : وضع جديد بمعنَى الضامّة الخازنة.

هذه ضمّةٌ يسيرة من التعريبات التي وفّق إليها هذان المتضلّعان من اللغة العربيّة. والمطلوب أن يجتهد المجتهدون في المواظبة على مثل هذا العمل. العرب وضعوا الألفاظ في القديم من الأيّام، فلمَ التقاعس في يومنا الحاضر ؟ وهل يجوز السكوت عن الإهمال : «لو أنّ العرب الأوّلين شاهدوا البواخر وسكك الحديد وأسلاك التلغراف والغاز ونحو ذلك ممّا اخترعه الإفرنج، لوضعوا على ذلك أسماء خاصّة ناصّة. فهم على هذا غير ملومين. وإنّما اللوم علينا حالة كوننا قد ورثنا لغتهم وشاهدنا هذه الأمور بأعيننا ولم ننتبه لوضع أسماء على النسق الذي ألفته العرب، وهو الاختصار والإيجاز»[٣٨]. ولا يظنّن أحدٌ أنّ المعرِّب المجتهد محرومٌ من

[٣٨] محمود شكري الألوسي، **بلوغ الأرَب في معرفة أحوال العرب**، القاهرة، ١٩٥٧، الجزء الأوّل، ص ٤٦.

جميع أنواع التمييز والإسعاف في اليوم الحاضر. فثمّة من وضع الاشتقاق والنحت والتعريب الكثير من القواعد والأحكام. ومن أجَلّ هذه الأصول القول بالقياس. وهو المبدأ اللغويّ السليم في جميع عمليّات الإنماء اللغويّ. فالقياس في اللغة محاكاة العرب في طرائقهم اللغويّة والتزام طرائقهم في فنون القول وحمْل كلامنا على كلامهم في صوغ أصول المادّة وفروعها وضبط الحروف وترتيب الكلمات وما يتبع ذلك. هو القياس في اللغة يزيدها سهولة وطواعية في أداء كثير من الأغراض التي لا تستطيع أداءها إذا وقفت عند المسموع من المشتقّات لا تتعدّاه. وأوّل من تبسّط في بحث هذا الموضوع هو العلاّمة اليازجي لأنّه رأى أنّ استئناف الوضع والزيادة في اللغة لا بدّ منه لسدّ الثلم التي فيها، وأنّ هذا العمل الخطير لا يضطلع به إلاّ من أحاط بالطرُق التي كانت تتّبعها العرب في وضع ألفاظها ليُضرب على قوالبها. والمبدأ السائد أنّ القياس يتعزّز بتعزّز اللغة العربيّة : «كلّما قويت اللغة قوي القياس وكثرت الصيَغ القياسيّة»[٣٩].

وتبيانًا لمبلغ الاجتهاد الذي بذله اللغويّون العرب في الأزمنة الحديثة، يمكن التذكير بما أجمعت عليه المجامع اللغويّة العربيّة من قواعد في هداية المعرِّبين وفي ضبط سائر أصناف الاشتقاق والنحت والتوليد والاستحداث والتركيب. والشرعة هذه عبارةٌ عن خطّة في العمل لتقرير الاصطلاحات العربيّة المستحدثة أذاعها اللغويّون العرب المجتمعون في دار السلام في العام ١٩٢٦، وهي تشتمل على القواعد التالية :

«أوّلاً، إنّ الاشتقاق قياسيّ في اللغة قياسًا مطلقًا في أسماء المعاني التي هي عرضة لطروء التغيّر على معانيها، ومقيّد بمسيس الحاجة في الجوامد.

ثانيًا، إنّ وضع الكلمات الحديثة في اللغة يجري إمّا على طريقة الاشتقاق وإمّا على طريقة التعريب. ولا مانع من الجمع بينهما. ويُرجَّح النحتُ عند الحاجة.

ثالثًا، لا يُذهَب إلى الاشتقاق في وضع كلمة حديثة إلاّ إذا لم يُعثَر في اللغة على ما يؤدّي معناها، بخلاف التعريب، فإنّه يجوز تعريب كلمة أعجميّة مع وجود

---

[٣٩] عبد المجيد عابدين، **المدخل إلى دراسة النحو العربيّ على ضوء اللغات الساميّة**، القاهرة، ١٩٥١، ص ٣٢.

اسم لها في العربيّة كما هو الشأن في كثير من المعرّبات الموجودة في اللغة.

رابعًا، يُشترَط في الكلمات التي تُختار من كتُب اللغة ليُعبَّر بها عمّا حدث وتجدّد أن تكون مأنوسة غير نافرة، وإلاّ وجب تركها والذهاب إلى طريقة الاشتقاق أو التعريب.

خامسًا، يُرجَّح الشائع المشهور من المولَّد والدخيل على الوحشيّ المهجور من الكلمات التي في معاجم اللغة.

سادسًا، لا يُشترَط في المعرَّب ردُّه إلى وزن من أوزان الكلمات العربيّة. ولكن يُستحسَن ذلك إنْ أمكن، كما يُستحسَن تغييره بما يجعله قريبًا من اللهجة العربيّة.

سابعًا، إذا اضطررنا إلى استعمال كلمة أجنبيّة، فيجب أن نعرّبها تعريبًا تامًّا، وذلك بأن نُفرِغها في قالب عربيّ، يسهل به لفظُها على الناطقين بالعربيّة.

ثامنًا، إنّ من المصطلحات ما يكون جامدًا من حيث المعنَى، فلا يحتاج إلى مشتقّات، في حين أنّ منها ما يكون متصرّفًا من حيث المعنَى، فيحتاج إلى عدد قليل أو كبير من المشتقّات. (...) فعندما نبحث عن اصطلاح من الاصطلاحات، يجب أن نلاحظ مشتقّاته المستعملة في اللغات الأجنبيّة لكيما نضع ما يقابلها جميعَها صفقةً واحدة. مثل ذلك أنّا عندما نفكّر في الكلمة التي سنصطلح عليها مقابل كلمة (objectif)، يجب أن نلاحظ في الوقت نفسه أنّ علينا أن نشتقّ منها ما يقابل كلمات (objectivité, objectivisme, objectivation, objectiver). وعندما نحاول أن نوجد كلمة مقابل (idéal)، يجب أن نفكّر في الوقت نفسه بمشتقّاتها الضروريّة مثل (idéaliser, idéalisme, idéaliste, idéalisation).

تاسعًا، إنّ بعض المصطلحات ذات علاقة شديدة بمصطلحات أخرَى لدلالتها على معان متقاربة أو متعاكسة. فيجب علينا أن نلاحظ جميع هذه المصطلحات مرّةً واحدة، لكي نحصل على تناسب بينها من جهة، ولكي لا نخصّص كلمة مقابل إحدَى المصطلحات، في حين أنّها قد تكون أليق وألزم للدلالة على غيرها من جهة أخرى. مثال ذلك أنّا عندما نبحث عن اصطلاح يقابل كلمة

(automatique) التي تدلّ على نوع من أنواع الحركات والأفعال، يجب علينا أن نلاحظ بقيّة الأنواع ونفكّر في ما يقابل كلاً من كلمات (involontaire, spontané, réflexe, instinctif).[٤٠]

عاشرًا، لم يتيسّر للغة من لغات العالم أن تصل إلى درجة الكمال المطلق من وجهة المصطلحات في جميع العلوم لأنّ غاية الكمال في اللغة هي أن يُخصَّص لكلّ معنى كلمة معيّنة أو تعبير معيّن، وأن لا يلتبس في الذهن معنيان من كلمة واحدة؛ في حين أنّه لا يزال في كلّ اللغات كثير من الكلمات التي تدلّ على معان مختلفة، حتّى على معان متباعدة. فإذا كانت المصطلحات قد وصلت إلى درجة الكمال في بعض العلوم، مثل الطبيعيّات والرياضيّات، فإنّها بعيدة عن هذه الدرجة في العلوم الأخرَى، مثل النفسيّات والاجتماعيّات. فعندما نحاول وضع اصطلاح مقابل كلمة واحدة، لا ينبغي لنا أن نوجد كلمةً تدلّ على جميع المعاني المفهومة من الكلمة الأصليّة على اختلاف أنواعها، بل بعكس ذلك، يجب علينا أن نوجد اصطلاحًا خاصًّا مقابل كلّ معنى من تلك المعاني المختلفة على حدة. مثل ذلك أنّ كلمة sujet في الفرنسيّة تدلّ على سبعة معان مختلفة. (...) وإذا حاولنا نحن أن نوجد كلمةً واحدةً مقابل جميع هذه المعانيً المختلفة، نكون قد كلّفنا أنفسنا مشقّةً عظمَى بدون جدوى، وذلك في سبيل تقليد إحدى اللغات بجميع نواقصها تقليدًا أعمى. (...)

القاعدة الحادية عشرة، إنّ قِصَر اللفظ وسهولته من أهمّ الأوصاف التي يجب أن تتّصف بها المصطلحات، لاسيّما إذا كانت ممّا سيُتداول على الألسن تداولاً كبيرًا. (...) فلا يجوز لنا نحن، والحالة هذه، أن نعتمد كثيرًا على التراكيب الإضافيّة الطويلة التي تتألّف عادةً من اسمين وحرف تعريف، بل يتحتّم علينا أن نهتمّ بأمر

[٤٠] «توصي لجنةُ الأصول في نشأة المترادفات أن يُعنَى كلّ العناية بتبيان الفروق الدلاليّة بين الكلمات ما أمكن بحيث يتحدّد المعنى الخاصّ الدقيق لكلّ كلمة. وبذلك تضيق دائرةُ المترادفات». (مجمع اللغة العربيّة، **في أصول اللغة**، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٧٢).

القِصَر والسهولة اهتمامًا كبيرًا، وأن نُقدِم على النحت والاختزال بمقياس واسع»[٤١].

الخاتمة

الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ يعوزه أن يستعين بلغة عربيّة متمكّنة متجدّدة متطوّرة. واللغة العربيّة تنتظر من هذا الفكر أن يزوّدها الألفاظ والتراكيب والصياغات التي تقتضيها منه سنّةُ تجدّد المعاني اللاهوتيّة في الزمن الحاضر. وكذلك الأمر في سائر العلوم الإنسانيّة والعلوم الوضعيّة في الأوطان العربيّة. فهي تستند إلى اللغة العربيّة ولا تلبث أن تحمل إلى هذه اللغة عناصر الابتكار والتوليد والاستحداث والتوليد. ولقد حان الوقتُ لكي يتكاتف أهلُ اللغة العربيّة وأهلُ العلوم الإنسانيّة والوضعيّة في العالم العربيّ.

وأمّا في سياق تجديد المصطلحات العربيّة المسيحيّة اللاهوتيّة، فينبغي الجمع السليم بين جهود اللغويّين وجهود اللاهوتيّين للسير معًا في هذه السبُل الثلاثة، سبُل الاشتقاق والنحت والتعريب. فاللغويّون العرب المسيحيّون المعاصرون، وهم قلّة، قد يتمسّكون بالقديم في غير تسمّح، فيدّعون الجمودَ عليه في غير ملاينة والوقوف عنده في غير تصرّف واجتهاد. وأمّا اللاهوتيّون العرب المسيحيّون المعاصرون، وقد تكاثرت أعدادُهم واختصاصاتُهم في هذه الأزمنة الأخيرة، فإنّ أغلبهم يجهل أصول الكتابة العربيّة الصحيحة وأحكام الاشتقاق والنحت والتعريب والقياس. فيميل بعضُهم إلى التحرّر من أحكام اللغة ويبالغون في هذا التحرّر حتّى إنّهم يحكمون بمقتضاه على كثير من القضايا اللغويّة حكمًا جائرًا ويقضون على الكثير من الألفاظ والتراكيب والأساليب الصحيحة بالخطأ. ولذلك يلتوي عليهم الأمرُ، فتختفي الحقيقة التي يبحثون عنها من وراء ملازمة الفكر التجريديّ المنقول بحرفيّته من اللغات الأجنبيّة إلى اللغة العربيّة في أبنية هشّة وصياغات مختلّة. فتُخالط أفكارَهم

---

[٤١] ساطع الحصري، آراء **وأحاديث في اللغة والأدب**، مرجع مذكور، ص ١٢٢-١٢٨.

وآراءَهم أدران وشوائب تشوّه جمال الصياغة اللاهوتيّة العربيّة وتسيء إليها وإلى مضامينها اللاهوتيّة وتعوّق طويلاً خطَى الإصلاح الفكريّ والتجديد اللاهوتيّ. وفي وجيز العبارة يجوز القول بأنّ الاعتوار أصاب المبنَى في كتابات اللاهوتيّين والمعنَى في كتابات اللغويّين. وأنّ أخطر الإصابات أن يتشوّه المعنَى اللاهوتيّ بتشوّه المبنَى اللغويّ العربيّ.

وعوضًا من الإسراف في التقريع النظريّ والتصوّر الإصلاحيّ التجريديّ، أعتقد أنّ من أفضل السبل للخروج من الأزمة الالتئام في مجمع عربيّ مسيحيّ لاهوتيّ لغويّ يتألّف أعضاؤه من جميع الكنائس المشرقيّة العربيّة تنحصر أغراضُه في دراسة المصطلحات اللاهوتيّة المستحدثة وتعريبها تعريبًا يراعي أصول النقل في اللغة العربيّة. وللمجمع هذا أن يرسم مناهج التوليد. ومن غير استباق للجهود المرتقبة، يمكن الإفصاح عن بعض التوجّهات والإدلاء ببعض التوصيات، وهي توجّهات وتوصيات قد ذكرتها المجامع العربيّة اللغويّة التي نشأت في بضعة من الأوطان العربيّة في أوائل القرن العشرين. واستنادًا إلى هذه الحقائق يتعيّن على المجمع العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ اللغويّ :

أن يصون سلامة اللغة العربيّة اللاهوتيّة وأن يجعلها تفي بمقتضيات التفكّر اللاهوتيّ الحديث وتلائم حاجات التعبير الإيمانيّ في صميم الحياة الإنسانيّة الناشطة في المجتمعات العربيّة؛

أن يواكب تطوّر علم الكلام الإسلاميّ والعلوم الإنسانيّة العربيّة وأن يدقّق في المعاني التي تنطوي عليها مصطلحات هذه العلوم وأن يتبصّر في الطرُق التي يتّبعها علماءُ الدين المسلمون وأهلُ المعارف الإنسانيّة العربيّة في توليد مصطلحاتهم واستخدامها وترويجها؛

أن يضع معجمًا عربيًّا لاهوتيًّا للألفاظ والأوضاع والتراكيب والصيَغ التي أنشأها الفكر المسيحيّ الغربيّ في الأزمنة المعاصرة[٤٢]، وأن يحدّد في معاجم لاهوتيّة

---

[٤٢] هذا بعينه ما اقترحه الأب يواكيم مبارك حين دعا إلى إنشاء معجم إسلاميّ مسيحيّ على مراحل ثلاث. في المرحلة الأولى معجم فرنسيّ عربي يحدّد المفاهيم المسيحيّة والإسلاميّة. وفي المرحلة الثانية معجم

متنوّعة الحقول مفصَّلة الموادّ ما ينبغي استعمالُه أو تجنّبه من الألفاظ والتراكيب؛

أن يُخصِّص لكلّ مصطلح أجنبيّ مصطلحًا عربيًّا واحدًا دون مرادف إن أمكن ذلك، وأن يحتفظ بالمادّة اللغويّة نفسِها في مشتقّات هذا المصطلح؛

أن يعيّن منشأ المصطلح وما يقابله في اللغات الأوروبّيّة الحيّة، وأن يذكر ما استُعمِل من الكلمات العربيّة مقابله أو في معان مقاربة له في الكتب والقواميس العربيّة القديمة والحديثة؛

أن يُشفَع وضعُ المصطلح بتعريف يوضح مدلوله ويبيّن اشتقاقه وقاعدة تركيبه.

ما من أحد يُنكر ما يقتضيه هذا العمل المجمعيّ من جدّ وعناء وجهاد ونضال وسعي وثبات وحزم وجلد ومال وزمن. ولكن إنْ هي إلاّ حركةُ الحياة تُبتَر من دونها الأعضاء وتُقطَع لأجلها الأوصال. فاللغة العربيّة بحرٌ واسعٌ من الإمكانات التعبيريّة. ولا يستطيع الفكرُ اللاهوتيّ أن يغترف منه مفرداته مقولاته وتعابيره إلاّ حين يتهيّأ له من يستخرج درر اللغة العربيّة ويستبحر في درسها ويُرشد اللاهوتيّين إلى أساليب التعبير البليغة فيها. وهذا لا يتسنّى الوصول إليه إلاّ بتأليف مجمع لاهوتيّ لغويّ يسدّ هذه الثملة ويحافظ على هذه اللغة الشريفة ويخلّصها من شوائب الألفاظ العامّيّة والكلمات الأعجميّة المستثقلة.

ومع أنّ النحت اللاهوتيّ تقتضيه ضروراتُ التطوّر الفكريّ الكونيّ في الأزمنة الحاضرة، غير أنّ مجرّد استدخال المفردات الجديدة في مصنّفات الفكر

لاتينيّ فرنسيّ عربيّ يوسّع المعجم الأوّل. وفي المرحلة الثالثة معجم يونانيّ لاتينيّ فرنسيّ عربيّ سريانيّ يُعنَى بالمفاهيم الدينيّة المسيحيّة والإسلاميّة ويوردها في مظانّها الأصليّة. أنظر يواكيم مبارك، الخماسيّة الإسلاميّة المسيحيّة، المكتبة الشرقيّة، بيروت، ١٩٧٢-١٩٧٣، الجزء الرابع، ص ٤٩-٥١.

Y. Moubarac, *Pentalogie islamo-chrétienne*. T. IV : *Les chrétiens et le monde arabe*, Éditions du Cénacle libanais, Librairie orientale, Beyrouth.

وعطفًا على هذا الاقتراح، يحثّ أيضًا الأب مبارك جميعَ طلاّب العلوم الدينيّة المسيحيّة في الأوطان العربيّة على الاعتناء الرصين بدراسة اللغة العربيّة وآدابها بمثل ما يُعتنَى بدراسة العبريّة واليونانيّة واللاتينيّة. ويعتقد أنّ هذه الدراسة هي من أسُس الحوار المسيحيّ الإسلاميّ الصلبة. المرجع نفسه، الجزء الثالث، ص ٢١٩.

العربيّ اللاهوتيّ لا يكفي حتّى ينشأ لاهوتٌ عربيّ مسيحيّ معاصر. فالفكر اللاهوتيّ اختبارٌ إيمانيّ جريء، وحركةُ تفكّر ناقد متوثّب، وعباراتٌ عربيّة بليغة صائبة، وأبنية لغويّة سليمة. ولن يستقيم هذا كلّه إلاّ إذا اقترنت الشهادة الإنجيليّة بمعترك الحياة العربيّة.

المراجع

الأرسوزي (زكي)، **العبقريّة العربيّة في لسانها**، دار اليقظة العربيّة للتأليف والترجمة والنشر بسوريّة، ١٩٥٧.

الأعسم (عبد الأمير)، **المصطلح الفلسفيّ عند العرب**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

الآمدي (سيف الدين)، **كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين**، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ١٩٨٧.

أنيس (إبراهيم)، **اللغة بين القوميّة والعالميّة**، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠.

أنيس (إبراهيم)، **دلالة الألفاظ**، **مكتبة الأنجلو المصريّة**، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢.

أنيس (إبراهيم)، **من أسرار اللغة**، **مكتبة الأنجلو المصريّة**، الطبعة الرابعة، ١٩٧٤.

الثعالبي (عبد الملك بن محمّد)، **فقه اللغة وسرّ العربيّة**، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر.

جنن (الأب جرجي)، **مغالط الكتّاب**، المطبعة البولسيّة، حريصا، ١٩٥١.

الحاج (كمال يوسف)، **دفاعًا عن اللغة العربيّة**، منشورات عويدات، سلسلة زدني علمًا، بيروت، ١٩٥٩.

الحاج (كمال يوسف)، **فلسفيّات**، دار ريحاني، بيروت، ١٩٥٦.

الحاج (كمال يوسف)، **في فلسفة اللغة**، بيروت، ١٩٦٥.

حسان (تمام)، **اللغة بين المعياريّة والوصفيّة**، مطبعة الأنجلو المصريّة، ١٩٥٨.

حسن (عبّاس)، **اللغة والنحو بين القديم والحديث**، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، ١٩٧١.

زيدان (جرجي)، **الفلسفة اللغويّة والألفاظ العربيّة**، مراجعة مراد كامل، منشورات دار الهلال، ١٩٠٤.

السامرائيّ (إبراهيم)، **دراسات في اللغة**، بغداد، ١٩٦١.
السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، مطبعة محمّد علي صبيح، القاهرة، د. ت.
الشهابي (الأمير مصطفى)، **المصطلحات العلميّة في اللغة العربيّة في القديم والحديث**، معهد الدراسات العربيّة العالية، ١٩٥٥.
الصالح (صبحي)، **دراسات في فقه اللغة**، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٠.
عبد الواحد وافي (علي)، **علم اللغة**، الطبعة الرابعة، مكتبة نهضة مصر، الفجالة، القاهرة، ١٩٥٧.
العلايلي (الشيخ عبدالله)، **مقدّمة لدرس لغة العرب وكيف نضع المعجم الجديد**، المطبعة العصريّة بالفجّالة، مصر، ١٩٣٨.
علي (أسعد)، **تهذيب المقدّمة اللغويّة للعلايلي**، منشورات دار النعمان، لبنان، ١٩٦٨.
الفارابي (أبو نصر)، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨.
الفارابي (أبو نصر)، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠.
الكرملي (الأب أنسطاس الكرمليّ)، **نشوء اللغة العربيّة ونموّها واكتمالها**، المطبعة العصريّة بالفجالة، مصر، ١٩٣٨.
المبارك (محمّد)، **فقه اللغة وخصائص العربيّة**، دار الفكر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٢.
مرمرجي (الأب)، **المعجميّة العربيّة على ضوء الثنائيّة والألسنيّة الساميّة**، مطبعة الآباء اليسوعيّين، القدس، ١٩٣٧.
مرمرجي (الأب)، **هل العربيّة منطقيّة ؟**، مطبعة المرسلين اللبنانيّين، جونية، ١٩٤٧.
المغربيّ (عبد القادر)، **الاشتقاق والتعريب**، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٧.
نخلة (الأب روفائيل)، **غرائب اللغة العربيّة**، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٩، الطبعة الثانية.
وافي (علي عبد الواحد)، **علم اللغة**، القاهرة، ١٩٥٠.
اليازجي (إبراهيم)، **لغة الجرائد**، مطبعة المعارف، مصر، ١٣١٩ هجريّ.

الفصل السادس

مسائل الانتماء والقضيّة والمنهج في الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ المعاصر

تقضي القاعدة الإيمانيّة الأولى في المسيحيّة بأن يتّحد الإيمانُ بالأعمال، وأن يقترن الوعي الإنجيليّ بالشهادة الملتزمة، وأن يرتبط الفكرُ بالحياة. ومن ارتباط الفكر الإيمانيّ بالحياة الإنسانيّة ينشأ في المسيحيّة تلازمٌ وثيق بين إنتاج الفكر اللاهوتيّ واختبار الوجود الإنسانيّ في تضاعيف التاريخ. وكلّما اقترب الفكر اللاهوتيّ من معاناة الإنسان الفرديّة والجماعيّة استطاع أن يُعبّر عن حقيقة هذه المعاناة وأن يخاطب الإنسان بلغة لاهوتيّة تنعكس فيها صورةُ الوعي الإنسانيّ المتحصّل في زمن من الأزمنة وموطن من المواطن ووضع من الأوضاع. فاللاهوتيّات ليست لغةً تعبر الأزمنة والأوطان والأوضاع. واللاهوتيّات لا تحمل فيها حلول الإعجاز العمليّ. واللاهوتيّات لا تزوّد الإنسان تصوّرات التعليل القاطع لقضايا الوجود. إنّ اللاهوتيّات، حين تقترن بالوجوديّات، تُكسِب الإنسان معاني الإدراك لحقيقة الحياة والكون والتاريخ. ووحده هذا الاقتران يجعل اللاهوتيّات تفوز بالقسط الأوفر من الوزن الوجوديّ والثقل الكيانيّ والشأن التاريخيّ.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر لا يسعه أن يتغافل عن هذه القاعدة. وهي القاعدة التي تسوقه إلى الاعتراف بالصلة الوثيقة التي تربطه بمعاناة المؤمنين المسيحيّين القاطنين في حدود الأوطان والمجتمعات التي يتألّف منها العالم العربيّ. وعلى قدر ما تتوثّق هذه الرابطة الوجوديّة بين إيمان المسيحيّين العرب وواقع المسيحيّين العرب يكتسب الفكرُ العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر قوامَه الذاتيّ وشرعيّته وخصوصيّته الفريدة وطاقته التغييريّة. وممّا لا شكّ فيه أنّ

التفرّد في صياغة الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ يقتضي على وجه العموم انغراس البشارة الإنجيليّة التي أذاعها السيّد المسيح في تربة الانتماء الثقافيّ. ومن غير هذا الانغراس يستحيل الفوز بفرادة لاهوتيّة تُنبئ عن خصوصيّة الحسّ الإيمانيّ المتّقد في الجماعات المسيحيّة المنتشرة في امتداد المسكونة.

ومن المعروف أنّ الرؤى والأنظومات والمناهج والتصوّرات اللاهوتيّة التي انبعثت في المسيحيّة الغربيّة منذ منتصف الخمسينيّات من القرن العشرين جاءت مقترنةً أشدّ الاقتران بأوضاع المعاناة الوجوديّة الفرديّة والإنسانيّة التي اختبرتها الجماعات المسيحيّة. وتنوّعت عناوين المقاربات اللاهوتيّة بتنوّع المعاناة الإنسانيّة. فأتت معايير التمييز بين الأنظومات اللاهوتيّة المعاصرة ترتبط إمّا بالموضع الجغرافيّ (اللاهوت الآسيويّ، اللاهوت الأفريقيّ، اللاهوت الأوروبّيّ، لاهوت أميركا اللاتينيّة...)، وإمّا بالقضيّة الإنسانيّة الجوهريّة التي يتبصّر فيها الفكرُ اللاهوتيّ (لاهوت المرأة، لاهوت الحوار، لاهوت الفقر، لاهوت التاريخ...)، وإمّا بطبيعة المنهج الفلسفيّ الذي يعتمده الفكر اللاهوتيّ في تبرير بنائه الداخليّ وتماسكه المنطقيّ (اللاهوت النقديّ، اللاهوت الوجوديّ، اللاهوت الجدليّ...). ومن ثمّ، تهيّأ لكلّ ضرب من ضروب اللاهوت هذه أن يحظَى بمشروعيّة ذاتيّة استمدّها من اقترانه بواقع الموضع وواقع القضيّة وواقع المنهج. وما لبثت هذه الضروب من الفكر اللاهوتيّ تتقابل وتتعارض وتتفاعل وتتنافس وتتسابق في الفوز بأكثر المقاربات أمانةً لمضامين البشارة الإنجيليّة ولوقائع الاختبار الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ.

واستنادًا إلى مثل هذا التوضيح النظريّ، يمكن القول بأنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر يحتاج إلى ضمّة من الخصائص والسمات والمميّزات تنعقد فيه انعقادَ الانسجام والتآلف والتناغم حتّى تقوم له هويّة فكريّة خاصّة تُفرِده في غير انفصال وتميّزه في غير اغتراب. وعلى غرار ضروب اللاهوت التي يختبرها الفكر المسيحيّ في المجتمعات الغربيّة لا يمكنه إلاّ أن يقيس مبلغ فرادته بمقياس العناصر التأصيليّة الثلاثة التي تنتسب إليها جميعُ ضروب اللاهوت هذه، عنيتُ بها واقعَ الموضع وواقعَ القضيّة وواقعَ المنهج.

فمن حيث الموضع ينغرس الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر في تربة الأوطان والمجتمعات العربيّة على ما تتجلّى هيئتُها وينبسط قوامُها وينضبط حراكُها في خواتم القرن العشرين وبوادئ القرن الحادي والعشرين. ولمّا كانت هذه الأوطان والمجتمعات تنتمي انتماءً صريحًا إلى نطاق العالم العربيّ، فإنّ اللاهوت المسيحيّ في العالم العربيّ هو حتمًا لاهوتٌ عربيّ. فالموقع الجغرافيّ الذي تحيا في أكنافه الجماعات المسيحيّة يصفه العقل الإنسانيّ الكونيّ بالعالم العربيّ. ولذلك يكفي أن تُجمِع منتديات الفكر العالميّة على وصف هذا العالم بالعربيّ حتّى يعتمد أهل المسيحيّة القاطنون في هذا العالم صفة العربيّ يُلصقونها بمسعاهم الفكريّ اللاهوتيّ. وقد يكونون بقبولهم هذا يؤدّون شهادة الصدق على حقيقة مسعاهم الإيمانيّ. وهو المسعَى الذي يحرّضهم من دون تباطؤ على الانخراط في واقع عيشهم ومعترك نضالهم. ذلك أنّ البشارة الإنجيليّة التي يحملها السيّد المسيح إلى كلّ إنسان لا يمكنها أن تخاطب أبناء البشر إلاّ إذا انغلّت في مطاوي معاناتهم الإنسانيّة. ومهما تنوّعت الأصول العرقيّة والانتسابات الجغرافيّة والانتماءات الفكريّة والمشايعات اللاهوتيّة، يظلّ الانسلاك في الواقع العربيّ هو عماد الهويّة اللاهوتيّة التي ينبغي أن يحملها الفكرُ اللاهوتيّ المسيحيّ في العالم العربيّ.

ومن حيث القضيّة، فإنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر يروم أن يُعنَى بالإنسان على حسب مقتضيات البشارة الإنجيليّة التي أذاعها السيّد المسيح انتصارًا للحياة الإنسانيّة وتوطيدًا للكرامة الإنسانيّة وتعزيزًا للحرّيّة الإنسانيّة وتثبيتًا للمساواة الإنسانيّة وترسيخًا للأخوّة الإنسانيّة. هذه هي القيَم الأساسيّة التي يذود عنها إنجيلُ المسيح. غير أنّ هذه القضايا كلّها تتّصل بالإنسان على وجه العموم. والإنسان في المسيحيّة ليس هو موضوع البشارة وحقلها وحسب، بل هو على الأخصّ مبرّر قيامها وهدفها الأقرب والأقصَى. ولذلك كان الإنسانُ حاضرًا في صميم العناية اللاهوتيّة منذ أقدم العصور الآبائيّة حتّى يومنا هذا. غير أنّ الفكر اللاهوتيّ الناشط في المجتمعات الغربيّة أخذ يُفرِد اليوم للإنسان مقام الصدارة في استنطاق مضامين الدعوة المسيحيّة. ويمكن القول بأنّ جميع ضروب اللاهوت

الغربيّة تُعنَى بالإنسان عناية فائقة، ولكنّها تعاين في كلّ مسعًى لاهوتيّ وجهًا خاصًّا من معاناة الإنسان الغربيّ، ممّا يُفضي بها إلى ترتيب أولويّاتها وتنويع نبراتها اللاهوتيّة. وإذا كان الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر يروم أن يُعنَى بالإنسان، فعليه أن يستنطق في الإنسان العربيّ أهمّ القضايا التي يناضل من أجلها في مصطرع وجوده التاريخيّ.

ويمكن تصنيف هذه القضايا في دائرتَين مترابطتَين، دائرة القضايا العربيّة المشتركة التي تستنهض الإنسانَ العربيّ بمعزل عن انتمائه الإسلاميّ أو المسيحيّ أو اليهوديّ أو العَلمانيّ المحايد أو العَلمانيّ الملحد، ودائرة القضايا العربيّة التي تواجه العقلَ العربيّ المسيحيّ بما هو مسيحيّ في تكوّن مسلّماته وصياغة أوائله وبناء أحكامه وانعقاد تصوّراته ومسرَى نشاطه كلّه. في القضايا العربيّة المشتركة ينبغي للفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ أن ينهض في صحبة الفكر العربيّ الإسلاميّ والفكر العربيّ العَلمانيّ لمعالجة مشاكل الديمقراطيّة وحقوق الإنسان والحرّيّات والمساواة والعدالة والتعدّديّة الثقافيّة والاستقلال والتكامل والنموّ الاقتصاديّ والتربية والجنس والإعلام الشفّاف والإنجاز العلميّ والاشتراك في القرار السياسيّ العالميّ. وأمّا في الدائرة الثانية، فينبغي له أن يعالج ثلاثة ضروب من المسائل تصيب الحضور المسيحيّ العربيّ في عمق وجدانه الفرديّ والجماعيّ، عنيتُ بها مسألة العروبة ومسألة الإسلام ومسألة التراث والحداثة. وإذا كان الضرب الأوّل من المسائل يسهل إدراكُه لشدّة ما تحدّث عنه أهلُ الفكر في العالم العربيّ، فإنّ الضرب الثاني من المسائل يقتضي جهدًا رصينًا من التقصّي والتدقيق.

فهذه المسائل الثلاث ما فتئت تُنشئ في الوعي المسيحيّ صدمة المواجهة مع الغيريّة المقلِقة في مجتمعات العالم العربيّ. فالعروبة الثقافيّة ما استساغتها الكنائسُ المسيحيّة في العالم العربيّ استساغةً حرّةً فاعلةً إلاّ في عصر النهضة، ولو أنّ تاريخ الآداب العربيّة حافلٌ بالإسهامات المسيحيّة منذ القرن الخامس الميلاديّ. وهنا ينبغي التمييز الفطن بين الإسهام العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ والإسهام العربيّ المسيحيّ الأدبيّ. فالعروبة الأدبيّة امتزجت امتزاجًا خلاّقًا بالحسّ الإيمانيّ المسيحيّ. فانبرَى

أدباء مسيحيّون في جميع عصور الفكر العربيّ والأدب العربيّ يُفصحون عن اختباراتهم الأدبيّة والفكريّة في نطاق التعبير العربيّ الأبلغ. بيد أنّ العروبة الثقافيّة ما انغلّت في مطاوي العقل اللاهوتيّ المسيحيّ إلاّ في عسر شديد؛ والحال أنّ إسهاماتها القيّمة قد تجلّت تجلّيًا بارزًا في مجادلة العقل الإسلاميّ في العصور الإسلاميّة الذهبيّة (من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر). وفحوَى القول أنّ العقل اللاهوتيّ المسيحيّ ما تعرّب في الأزمنة الحديثة والمعاصرة كما تعرّب في العصور الإسلاميّة الأولى. وهو عقلٌ ما لبث أن خبا فانطفأ بتقهقر العقل العربيّ الإسلاميّ نفسه في عصور الانحطاط.

هذا في الغيريّة الأولى، غيريّة العروبة. أمّا الغيريّة الثانية، غيريّة الإسلام، فالمسيحيّة العربيّة ما انفكّت تجادلها تارةً، وتحاورها تارةً أخرَى، أو تسايرها طورًا وتجانبها أطوارًا، وقد اختبرت منها وفيها أشدّ ضروب الاستدعاء والاستثارة والتحدّي. وهي في هذا كلّه مسيحيّةٌ لا يني الحدثُ الإسلاميّ يستنهضها أشدّ الاستنهاض لتتدبّر معناه اللاهوتيّ في سياق التدبير الإلهيّ الأرحب. ولا ريب أنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ يجب عليه أن يتناول الإسلامَ في حقيقة مرماه ويدركه في عمق مسعاه كتعبير متميّز عن اختبار إيمانيّ لا ينسلك في كلّيّته في نطاق الاختبار الإيمانيّ المسيحيّ، ولو أنّ الكثير من قضاياه الدينيّة يطابق مضامين العقيدة المسيحيّة. ولن يُفلِح الفكر المسيحيّ اللاهوتيّ في فهم الإسلام فهمًا صائبًا إلاّ إذا اعترف بأنّ للإسلام خصوصيّةً دينيّة لا يجوز للتصوّر المسيحيّ أن يهيمن عليها ويستدخلها في نطاق عمارته اللاهوتيّة الداخليّة. وليست مثل هذه الهيمنة اللاهوتيّة هي التي تضمن للمسيحيّين وللمسلمين العرب أن يحيوا حياة التسالم والتآخي والتعاون. الضمانة الوحيدة التي تكفل المعايشة السلميّة المثمرة يستلّها المسيحيّون والمسلمون من ذلك الاستدعاء الحرّ الذي ينطلق من عمق المسيحيّة ليواجه العقل الإسلاميّ ومن عمق الإسلام ليواجه العقل المسيحيّ.

وأمّا في الغيريّة الثالثة والأخيرة، غيريّة الحداثة، فالعقل العربيّ المسيحيّ يأنس فيها شيئًا من القربَى، قربَى التواطؤ المحجوب، وشيئًا من الغربَى، غربَى التصارع

المضمر. وفي هذا بعضٌ من المفارقة المربكة. فالعقل المسيحيّ الكونيّ، على الرغم من بعض الاعتراض، لا يستنكف من اعتماد مقولات الحداثة الفكريّة واعتبارها حالةً مستخرجةً من مضامين المقولات الدينيّة المسيحيّة. فالفهم الصحيح للتاريخ يُفضي بكثير من المسيحيّين إلى إثبات شيء من القربَى العضويّة بين مقولات الحداثة الغربيّة ومضامين الإيمان المسيحيّ، ولو أنّ التاريخ الاجتماعيّ والسياسيّ في المجتمعات الغربيّة أبان كثيرًا من مواضع التصارع الحادّ بين المؤسّسة الكنسيّة المسيحيّة وأصحاب الفكر الغربيّ الحديث. أمّا في الشرق العربيّ، فالعقل المسيحيّ يميل إلى الحداثة الغربيّة على قدر ما تُحرّره الحداثة الغربيّة من مآزق العروبة والإسلام. ولكنّه لا يلبث أن ينصرف عن هذه الحداثة حين تبلغ به إلى مساءلة مضامينه الإيمانيّة وتعابيره العقائديّة وسلوكيّاته الأخلاقيّة وشعائر طقوسه التقليديّة. ومن ثمّ، فإنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ، قبل أن يحاور الحداثة الغربيّة ليستنطقها عن طاقاتها الصالحة، ينبغي له أن يجدّ في استنطاق التراث العربيّ المسيحيّ والإسلاميّ عن طاقات النهوض والإصلاح والتجديد التي ينطوي عليها في عمق مضامينه. ولا يستقيم النهوض بالمجتمعات العربيّة إلاّ إذا تضافرت جهودُ التحديث الدينيّ والعَلمانيّ، فتناصر المسيحيّون والمسلمون والعَلمانيّون العرب على مقابلة الهويّة العربيّة بمقتضيات الحداثة الغربيّة. وللعقل العربيّ المسيحيّ كلامٌ مبينٌ في هذا التخاطب.

وممّا لا شكّ فيه أنّ العقل المسيحيّ حين ينهض إلى هذه القضايا ينبغي له أن يرضَى أوّلاً بمعاينتها في قوامها التاريخيّ المجرّد من غير أن يُسقط عليها عناصرَ تحسّسه الإيمانيّ. ومن بعد أن يعاينها في حقيقة أصلها ونشأتها وفعلها وحراكها، يبادر إلى فهمها فهمًا تقترن فيه عناصرُ الأمانة لحقيقتها وعناصر الأمانة للتصوّر الإيمانيّ الأرحب الذي به يُقبل إلى الوجود يستطلعه عن حقائقه ومعانيه وأبعاده. ومع أنّ الفصل بين المعاينة الموضوعيّة والفهم الإيمانيّ فصلٌ عسير المنال، غير أنّ الإصابة في المعالجة تقتضي التوفيق بين هاتَين العمليّتَين. أمّا المعالجة التي تستلهم مضامينَ الإيمان المسيحيّ، فلا يجوز لها على الإطلاق أن تُعرِض عمّا ينطوي عليه

الواقعُ المعضِل من تأزّم لصيق بطبيعته، ممّا يعني أنّ المعالجة اللاهوتيّة ينبغي لها أن تقتصر على إكساب الحلّ المنشود صبغة الاقتناع الإيمانيّ الأعمق. فمعضلة الحرّيّات في العالم العربيّ لا يمكنها، على سبيل المثال، أن تحظى بالحلّ المنشود إلاّ إذا أسهمت المسيحيّةُ العربيّة في تشخيص معضلة الحرّيّة وفي فهم متطلّبات الحرّيّة وفي اقتراح سُبُل الحلول الملائمة. وبما أنّ للإيمان المسيحيّ تصوّره الخاصّ للحرّيّة، فإنّ الإسهام المسيحيّ في معالجة مشكلة الحرّيّات في العالم العربيّ لا يسعه إلاّ أن يستقي عناصره النظريّة من معين التصوّر المسيحيّ للإنسان وللكون وللتاريخ.

وأمّا من حيث المنهج، فإنّني أميل إلى القول بالوجوديّة العربيّة طريقًا إلى الإفصاح عن مضامين الاختبارات الإيمانيّة المسيحيّة في معترك الشرق العربيّ. وإنّني أقصد بالوجوديّة هذا السبيل الوجدانيّ في تحسّس حضور الروح الإلهيّ في عمق التاريخ الإنسانيّ وفي تحسّس التوق الإنسانيّ إلى الانسلاك التلقائيّ في تدابير المشيئة الإلهيّة. ولا شكّ أنّ للوجوديّة العربيّة سندًا راسخًا في عمق الوعي العربيّ. فالماورائيّات العربيّة، سواءٌ أتت من قضايا الفلسفة الإغريقيّة أو صدرت من صميم الاختبار الدينيّ العربيّ، لم تُفلِح لا في استقطاب المزاج الفكريّ العربيّ ولا في استجذاب التأييد الشعبيّ العربيّ. فالعقل العربيّ ليس هاويًا للتجريد اللاهوتيّ النظريّ المحض، ولا يُطيق أن يُفصِح عن قضاياه في مقولات وصياغات وطرائق تُغرِق في العموميّات الثابتة القاهرة. وفي ظنّي أنّ الإنسان العربيّ تستدعيه الموجودات التاريخيّة في غير ما يستدعيه جوهر الوجود الإنسانيّ؛ وتستنهضه حالات النضال التاريخيّ الملموس في غير ما يستنهضه الصراع الفكريّ بين المُثُل النظريّة العليا. ولذلك ينبغي للفكر العربيّ اللاهوتيّ المسيحيّ أن ينهج النهج الوجوديّ في التعبير عن استدعاءات الإيمان المسيحيّ للإنسان العربيّ المعاصر، وذلك في نطاق الفهم المسيحيّ الأعمق للقضايا الإنسانيّة العظمَى التي يواجهها العقل العربيّ في مطلع الألف الثالث.

وإذا ما ثبت أنّ المنهج الوجوديّ هو الأقرب إلى الشهادة الإيمانيّة المسيحيّة في نطاق الثقافة العربيّة، فلا بدّ من النظر الجريء في التراث المسيحيّ القديم

لاستخراج عناصر الدعم والتأييد والتبرير والإغناء. والتراث المسيحيّ القديم الذي يروم أن ينتمي إليه أهل المسيحيّة في العالم العربيّ إنّما هو تراث الشرق اليونانيّ والسريانيّ والعربيّ على ما انتابه من تقلّبات وتمخّضات وتحوّلات. ولن يستحيل العثور في تضاعيف هذا التراث على أصولٍ للمنهج الوجوديّ وعلى تجلّيات بارزة للهمّ الوجوديّ الناشط في أعماق الوعيٍ المسيحيّ العربيّ. وحين ينضاف إلى معطيات التراث ما فاضت به قرائحُ المسيحيّين العرب في الزمن الحديث والمعاصر من تلمّسات وتساؤلات وتطلّعات وصياغات، نهضت للفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ عمارةٌ متينةُ الأساس واضحةُ المعالم فريدةُ الابتكار. وفي جميع الأحوال ينبغي للمسيحيّين العرب أن يستنطقوا تراثَهم اللاهوتيّ الشرقيّ استنطاقَ التجدّد والابتكار حتّى يتهيّأ لهم أن يُقبِلوا إلى العالم العربيّ المعاصرِ وفي شهادتهم كلامٌ يخاطب الإنسانَ العربيّ المسيحيّ والمسلم والعَلمانيّ مخاطبةً تُنعش الكيان وتُنير العقلَ وتبهج القلب وتستحثّ الجهد العربيّ الفرديّ والجماعيّ على الانتصار لقيَم الأخوّة الكونيّة والسلام العالميّ والعدالة الاجتماعيّة والرفعة الأخلاقيّة والتسامي الروحيّ.

ومن صلب فرادة الإيمان المسيحيّ يستلّ المؤمنُ طاقة النقد يقرنها قرنًا وثيقًا بالمنهج الوجوديّ حتّى ليغدو التفكّر العربيّ الدينيّ المسيحيّ وجوديّةَ التقويم والاستثارة والتحفيز والإبداع. وهذه كلّها من مقوِّمات النقد التي يختزنها الإنجيل بما هو دعوةٌ إلى مؤاتاة الملكوت في أبعد قضاياه الإنسانيّة غورًا وأشدّ مقتضياته الأخلاقيّة تطلّبًا وأرحب توثّباته الفكريّة استشرافًا. ومن شدّة التصاق النقد بطبيعة الملكوت الذي يتحدّث عنه السيّد المسيح، غدت المسيحيّةُ في صفاء دعوتها موضعَ التطلّب الأمثل لما يتجاوز وقائع الوجود الإنسانيّ المأسور بإنجازاته التاريخيّة. فإذا كان المسيحيّون في هذا العالم من غير أن يلتصقوا بهذا العالم، على نحو ما يُفصح عنه يوحنّا في شهادته الإنجيليّة[1]، فإنّ إيمانَهم ينبغي له أن يُسعفَهم في إعمال طاقات

---

[1] يشبّه يوحنّا العالم بموضع الظلمة والشرّ وعصيان كلام الحقّ الإلهيّ، ويعتبر أنّ المؤمنين المسيحيّين يحيون في العالم من غير أن ينتموا إلى عالم الشرّ والخطيئة والموت. فانتماؤهم هو إلى الحقّ، ولو أنّ وجودهم

النقد الصريح في مسلّمات وجودهم ويقينيّات فكرهم ورباطات مسلكهم ووضعيّات أفعالهم. وجودهم في العالم التزامٌ في سبيل بناء الإنسان العربيّ، ومجيئهم من خارج العالم تمكينٌ لهم من افتضاح ضروب التشويه والاختزال في بناء هذا الإنسان العربيّ. وحين يعتمدون الملكوت سبيلاً إلى فهم حقيقة الدعوة المسيحيّة الصافية، فإنّهم لا بدّ من أن يدركوا أنّ الملكوت منجمٌ لأصول النقد ومخزنٌ لطاقات الإصلاح ومستودعٌ لإلهامات التجديد. وليس يجوز في المسيحيّة أن يُختزَل الملكوت في مشاهد التحقّق التاريخيّ المنظورة، بل هو الأفق الأرحب الجاذب بإطلالته والغائر في امتداداته حتّى لتعجز إشراقات العقل وبطولات الفعل عن تطويعه. ولذلك أقول بالوجوديّة الناقدة منهجًا لاهوتيًّا يناسب دعوة العقل العربيّ الدينيّ المسيحيّ ويفتضح بطاقاته التحفيزيّة استرخاءات الوجود العربيّ واستقالاته المربكة.

لا شكّ أنّ تناصر هذه العناصر التأصيليّة الكبرَى في الشهادة الإيمانيّة

التاريخيّ ناشبٌ في موضع الجهاد الأكبر والكدح الأسمَى. ومن ثمّ، فعالم الظلمة والخطيئة هو غير عالم النور والبرّ. وليس ثمّة من تواطؤ بين العالَمين. ولذلك يقول يوحنّا قولاً صريحًا إنّ العالم يُبغض المؤمنين المسيحيّين ويُبغض كلّ إنسان صالح لأنّ الظلمة تُبغض النور، والخطيئة تُبغِض الخير، والظلم يُبغِض العدل، والحرب تُبغض السلام : «فلو كنتم من العالم، لكان العالم يُحبّ ما هو له. ولكن، لأنّكم لستم من العالم، ولأنّي باختياري لكم قد أخرجتكم من العالم، لأجل ذلك يُبغضِكم العالم.» (**الإنجيل بحسب يوحنّا** ١٥ : ١٩). وفي موضع آخر حيث يصلّي السيّد المسيح ويبتهل من أجل الصالحين من أهل البشر من الذين ينتمون إلى فكره ويصاحبونه في مشروعه الخلاصيّ، يذكّر يوحنّا المسيحيّين بأنّ المسيح لا يريد لهم أن يخرجوا من العالم عزوفًا عن النضال الإنسانيّ، بل يودّ أن يُدخلهم إدخالاً آخر في العالم به يتهيّأ لهم أن يناضلوا نضال الأبرار في سبيل الملكوت. وعلى غرار سائر أهل البشر، لا يستطيع المسيحيّون، في جميع الأحوال، أن يخرجوا من العالم قبل الأوان المرسوم. بيد أنّ وجودهم في العالم لا يعني تواطؤهم وقوَى الشرّ والخطيئة والموت. وفي هذا كلّه معنَى الصلاة التي يرفعها السيّدُ المسيح إلى الله الآب : «لستُ أنا بعد في العالم، وأمّا هم فإنّهم في العالم. وأنا أمضي أليك. (...) لا أطلب أن تُخرجهم من العالم، بل أن تحفظهم من الشرّ. إنّهم ليسوا من العالم كما أنّي أنا لستُ من العالم. قدّسهم في الحقّ. إنّ كلمتك هي الحقّ. كما أرسلتني إلى العالم، أنا أيضًا أرسلتهم إلى العالم. وأنا أقدّس ذاتي لأجلهم لكي يكونوا، هم أيضًا، مقدَّسين بالحقّ». (**الإنجيل بحسب يوحنّا** ١٧ : ١١؛ ١٥-١٩). ورأس الكلام في هذه القضيّة أنّ المسيحيّين بانتمائهم إلى فكر السيّد المسيح يستطيعون أن ينعتقوا من سطوة العالم عليهم حتّى يواجهوا العالم بأقوال النقد البنّاء وأفعال التقويم المحيية.

المسيحيّة، عنيتُ بها واقعَ الموضع وواقعَ القضيّة وواقعَ المنهج، هو الذي يضمن للفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ سلامةَ الانتماء، وأصالة الشهادة، وصدق المسعَى، وعمق الإسهام، ومغزَى الفرادة. وقد ينبسط هذا كلّه في موقع القربَى الحقيقيّة من الفكر العربيّ الإسلاميّ والفكر العربيّ العلمانيّ. فلا ضير في ذلك، ولاسيّما حين يدرك المرءُ أنّ تنوّع الرؤى الدينيّة والفكريّة بين المسيحيّة والإسلام والعَلمانيّة لا يُبطِل وحدة الواقع الإنسانيّ، ووحدة المعاناة الإنسانيّة، ووحدةَ الفهم الإنسانيّ في نطاق الاختبار الإنسانيّ العربيّ الأوسع. بيد أنّ مثل هذه الوحدة لا تُلغي التنوّع الشرعيّ في تحسّس مقتضيات الواقع والمعاناة والفهم. فللمسيحيّة تصوّرها الأرحب لله وللإنسان وللكون وللتاريخ. ومن صلب هذا التصوّر تغترف عناصرَ فرادتها في الشهادة الإيمانيّة والشهادة المسلكيّة والشهادة الفكريّة.

وقصارى القول أنّ الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ يتّصف بخصوصيّة إيمانيّة وثقافيّة تؤهّله ليضطلع في معترك الواقع العربيّ بمهمّة الشهادة الصادقة في سبيل الإنسان العربيّ. والثابت في هذا الأمر أنّ هذه الخصوصيّة الإيمانيّة والثقافيّة لا تكتسب عمق معناها إلاّ بفضل انتماء المسيحيّين العرب إلى الشرق العربيّ. وقد يتمكّن بعضُ اللاهوتيّين المسيحيّين العرب من الإجادة في إنشاء عمارة لاهوتيّة فذّة يستخرجون موادّها من مصادر التفكّر المسيحيّ الغربيّ المتّصف بالرصانة والجِدّيّة والابتكار. بيد أنّ مخاطر الانعطاب في هذه العمارة سببها أنّها لا تصلح للانسلاك في الواقع العربيّ المعضِل. فيجدر بالأحرى أن يقتبس اللاهوتيّ المسيحيّ العربيّ من منجزات الفكر الغربيّ ما يُعينه على فهم الواقع العربيّ ورعايته ومداواته على حسب ما تقتضيه خصوصيّة هذا الواقع وخصوصيّة الحسّ الإنسانيّ الناشط في أرجاء الشرق العربيّ.

وقد يحسن في ختام هذا الفصل أن أجرؤ على شيء من التصريح اللاهوتيّ أميّز به خصوصيّة الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ. وحسبي في هذا الأمر أن أشير إشارةً خفرة إلى مواطن الاجتهاد الفكريّ التي أعاينها في آفاق الشهادة المسيحيّة المنشودة. والحقيقة أنّ ما ينبغي أن يتّصف به هذا الفكر، علاوةً على ما تقدّم من

بيان مفصّل للعناصر التأصيليّة، هو ضمّةٌ من السمات اللصيقة بدعوة المسيحيّين العرب في أوطان العالم العربيّ. فالفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ ينبغي له أوّلاً أن ينقلب لاهوت نضال في سبيل الوجود المسيحيّ الحرّ في الشرق العربيّ. وينبغي له ثانيًا أن يغدو لاهوتَ الجمع الحصيف بين الالتزام الإيمانيّ والالتزام السياسيّ في معترك النضال الإنسانيّ العربيّ الأرحب. وهذا الجمع هو من أشدّ الخصوصيّات التصاقًا بنظام الاجتماع العربيّ وبنية الوعي العربيّ الإسلاميّ. ولكنّ الجمع اللاهوتيّ المسيحيّ ينبغي له أن يخرج بصيغة في الالتزام تصون التكامليّة في المسعَى الإنسانيّ وتُجنِّب الإنسانَ العربيّ طغيانَ الدين على الاجتماع. ويجب عليه ثالثًا أن يتحوّل لاهوتًا للتعبير العربيّ الأرقَى عن طاقات التغيير الصالحة التي يختزنها الإيمان المسيحيّ في نصرة القضايا العربيّة العظمَى، وفي مقدّمتها تقويم الاعوجاج الصهيونيّ، وإصلاح العقل السياسيّ العربيّ، وإبراز الهويّة الثقافيّة العربيّة في خضمّ المواجهة الكونيّة مع العولمة القاهرة الصاهرة. وفي سياق هذه الجهود اللاهوتيّة الابتكاريّة الثلاثة يتحتّم على هذا الفكر المسيحيّ أن ينطق بخطاب لاهوتيّ عربيّ الانتماء، إسلاميّ العمق، عَلمانيّ التحسّس، كونيّ المسعَى. فالإيمان المسيحيّ إمّا أن ينغلّ في مطاوي الوعي العربيّ الإسلاميّ ليُطلّ منه على واقع الإنسان العربيّ في تفاعله الحرّ مع العَلمانيّة الكونيّة، وإمّا أن ينكفئ إلى صوامع العزلة الفكريّة التي تستهوي أهل التشدّد في الحرص على الهويّة الذاتيّة، على اختلاف انتماءاتهم الدينيّة والفكريّة. وليس يعني هذا القول الختاميّ أنّ اللاهوت العربيّ المسيحيّ ينبغي له أن يُعرِض عن جوهر الإيمان المسيحيّ لينطق نطقًا إسلاميًّا أو أن يُلبس مضامينَ الإيمان المسيحيّ حلّةَ القوالب الإنشائيّة العربيّة، بل هو قولٌ يدلّ بالأحرَى على أنّ حقيقة المسيح ينبغي أن تتجسّد في عمق المسعَى الإنسانيّ العربيّ في مختلف تجلّياته الثقافيّة، الاجتماعيّة منها والسياسيّة والفكريّة والروحيّة. فإذا انعقدت هذه السمات في بنية الفكر العربيّ المسيحيّ اللاهوتيّ اكتسب هويّتَه الخاصّة فأعرض عن الاجترار العقيم وتميّز من الفكر الغربيّ المسيحيّ وفاز بمقام الشراكة الحقيقيّة في مناصرة الفكر العربيّ الإسلاميّ والفكر العربيّ العَلمانيّ.

الفصل السابع

مبحثٌ في المسيح الوجوديّ
نحو تصوّر عربيّ لاهوتيّ معاصر للمسيح

الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ منعقدٌ كلّه على التأمّل في شخص السيّد المسيح ومنعقدٌ كلّه على السعي إلى نحت الإنسان التاريخيّ على صورة الإنسان الكامل المتجلّي في يسوع المسيح. ولذلك لا يُعقَل أن ينهض فكر عربيّ دينيّ مسيحيّ من غير أن يتدبّر هذه المسألة في جانبها المتّصل باعتلان حياة الله في يسوع المسيح، وفي جانبها المتّصل باعتلان يسوع المسيح في إنساننا اليوميّ، إنسان الزمن والوجود والتاريخ. والقضيّتان مقترنتان حتّى الصميم منهما. فالمسيح لا يخاطب الإنسانَ إلاّ إذا كان هو للإنسان مثالَ نضاله الأسمَى، وأفقَ توقه الأبعد، ومعنَى كيانه الأعمق. والإنسان لا يستقيم له في المسيحيّة من هويّة وقوام ومعنى إلاّ إذا أدرك رباطَه الوثيق بيسوع المسيح، والتزم التزام الحياة الصادقة دعوةَ البرّ التي نضحت بها سيرةُ السيّد المسيح، واغترف من ينبوع الإنجيل زادَ العرفان وقوتَ النضال وغذاء الكيان. غير أنّ المسيحيّة، على تعشّقها للمسيح الذي يعتلن لها في اختباراتها وتعابيرها، لا تجرؤ في صفاء وعيها الناقد على الاستئثار بالمسيح. ولذلك نهض كثيرٌ من المسيحيّين يقولون بالمسيح الكونيّ الذي وهبه الله لجميع البشر، وهو المسيح الذي يتجاوز بقدرة الفضل الإلهيّ حدود الاستيعاب المسيحيّ له. فالمسيح، في بُعده الكونيّ، يعتلن للعالم في كلّ إنسان صالح مستقيم يعشق الخير والجمال والحقّ ويلتزم العدلَ والأخوّةَ والسلام.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، كان اللاهوت المسيحيّ، وهو عماد الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ، كان لاهوتَ الانتماء الكيانيّ إلى المسيح، ولاهوتَ التأمّل

الروحيّ والتبحّر الفكريّ في المسيح، ولاهوت التزام المسيح التزامَ الوجود التاريخيّ الواقعيّ الملموس. فالمسيح إمّا أن يكون مسيحَ الوجود التاريخيّ في معترك النضال العربيّ، وإمّا أن ينقلب تحفةَ التاريخ العربيّ المنصرم. وإذا أراد المسيحيّون العرب أن يجعلوا المسيحَ في حياتهم منارةَ الهداية ومبعثَ الحياة وموئلَ البركة، كان لا بدّ لهم من أن يتأمّلوه في حدث اعتلانه التاريخيّ المتواصل، وأن يحيوه في انبعاث كيانه المستمرّ. وكلا التأمّل والحياة لا يستقيمان إلاّ في قرائن الانتماء العربيّ الراهنة. ومن ثمّ، فإنّ التعبير اللاهوتيّ عن حقيقة المسيح، وفي هذا التعبير مسعَى الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ، لا يمكن أن يستوي إلاّ على قاعدة الانسلاك الفكريّ في الثقافة العربيّة السائدة. فمسيح المسيحيّين العرب هو المسيح العربيّ، أي المسيح المتجلّي في هيئة التعبير الثقافيّ العربيّ. ولا بلوغ للعرب كلّهم إلى المسيح من غير هذه الحلّة العربيّة. ومن الواضح أنّ للعرب المسلمين مسيحَهم، وللعرب العَلمانيّين، وهم قلّة حتّى الآن، مسيحَهم، وللعرب المسيحيّين مسيحَهم. والقول عينه يقال في الأمم والأقوام والمجتمعات الأخرَى، إذ ليس من ثقافة أو عرق أو مذهب يستطيع أن يقبض على المسيح.

فإذا كان للعرب المسلمين مسيحهم، فالعرب المسيحيّون ينبغي لهم أن يُفصحوا عن مسيحهم في نطاق معايشتهم الوجوديّة للمسلمين وفي نطاق معايشتهم الفكريّة لمسيح المسلمين العرب. وطالما أنّ المنهج الذي أنهجه في بناء العمارة الفكريّة الدينيّة المسيحيّة ينحو منحَى الوجوديّة الناقدة، كما أسلفتُ القول في إيجاز، فإنّ السبيل إلى إنشاء مبحث لاهوتيّ عربيّ معاصر في المسيح لا يمكنه إلاّ أن يجوز في حقلَين اثنين متلاصقَين من حقول الوجود التاريخيّ العربيّ. الحقل الأوّل هو حقل الاختبار الإيمانيّ الوجوديّ الذي على مقتضاه يحيا العرب المسيحيّون في سرّ السيّد المسيح؛ والحقل الثاني هو الحقل الذي فيه ينبسط للعرب المسلمين تصورٌّ دينيّ خاصّ للمسيح. في الحقل الأوّل ما انفكّت تنشط مبادراتُ الإقبال إلى المسيح. ومن صميم هذه المبادرات استقامت للعرب المسيحيّين تصوّراتٌ شتّى في هويّة السيّد المسيح وفي انعكاسات سيرته أقوالاً وأفعالاً في مرآة الوجود العربيّ التاريخيّ.

وقد يكون من أشدّ مهمّات الفكر الدينيّ المسيحيّ المعاصر أن يتبصّر في معاني التجلّيات التاريخيّة التي بها يعتلن السيّد المسيح في شهادة المسيحيّين في معترك مجتمعاتهم العربيّة. أمّا الحقل الثاني، فإنّ هذا الفكر عينه ينبغي له أن يتلمّس إلى المسيح سبيلاً من التعبير اللاهوتيّ يوفّق في مقولاته بين مقتضيات الاختبار الإيمانيّ الوجوديّ الناقد والمستلزمات التي تستتليها مصاحبة المسلمين في تصوّرهم الخاصّ لهويّة السيّد المسيح. وانتهاجًا لمثل هذا السبيل عقدتُ البحث في هذا الفصل على استخراج صورة إيمانيّة للسيّد المسيح خليقةٍ بأن تخاطب الوعي العربيّ الإسلاميّ في ما ينعقد عليه من إجلال للتسامي الإلهيّ وفي ما يتوق إليه من فهم صادق للخصوصيّة اللاهوتيّة المسيحيّة.

وممّا لا ريب فيه أنّ لهذا الوعي العربيّ الإسلاميّ تدبّرَه الخاصّ للسيّد المسيح. فلقد أجمع العقل العربيّ الدينيّ على القول بأنّ السيّد المسيح منتجعٌ للفضيلة، وموردٌ للنزاهة، ومُقتبس لضياء الحقّ، وحقلٌ تنبت فيه بذور السخاء والإحسان والبرّ والإقدام في الدفاع عن الضعيف البائس والانتصار لملكوت الحقّ والخير والجمال. وعلى قدر ما يغترف المرء من معين الروايات العربيّة الإسلاميّة، يتبيّن له أنّ السيّد المسيح يحظَى في الفكر الإسلاميّ السنّيّ والشيعيّ بمقام فريد لا يجاريه فيه سوى قلّة من أولياء الله الذين كانوا في طريق التسامي من حضيض المادّة إلى يفاع القيَم والمُثُل والمبادئ الروحيّة السنيّة. وإذا ما أضفنا إلى هذه كلّها ما أفصح عنه أهلُ النهضة العربيّة العلمانيّة في تحسّسهم لمكانة السيّد المسيح في تاريخ البشريّة، لحصلنا على ثلاثيّة عربيّة سنّيّة شيعيّة علمانيّة تروي المسيحَ للمسيحيّين العرب رواية الإعجاب والعشق والاستلهام.

في عرفي أنّ التصوّرات الإسلاميّة لهويّة السيّد المسيح تنتمي إلى صنف الشهادات الأدبيّة الصادقة التي تتوسّط ضربَين من الإنشاء، إنشاء التوثيق التاريخيّ والمعاينة الموضوعيّة المحايدة، وإنشاء الإيمان الواثق والتصديق المبايع. والحقيقة أنّ هذه التصوّرات تنطوي على عناصر من التوثيق وعناصر من التصديق. غير أنّ التوثيق التاريخيّ يستند إلى التصوّر التأريخيّ الإسلاميّ، والتصديق ينتسب إلى الرؤية

الإيمانيّة القرآنيّة. وفي كلتا الحالتَين تظلّ شهادةُ المسلمين في السيّد المسيح تقابل مضامين الإيمان المسيحيّ مقابلةَ التوق إلى التوافق والرغبة في الاستثارة. وطالما أنّ منطق التصوّر الإسلاميّ للتاريخ الإنسانيّ لا يطابق مطابقة تامّة منطق التصوّر المسيحيّ للتاريخ الإنسانيّ، فإنّ هذه التصوّرات تظلّ تعبّر عن شهادة المودّة والأخوّة والإعجاب الرقيق، تستمدّ توثيقها التاريخيّ وتصديقها الإيمانيّ من خارج المسيحيّة، فتؤمن بمقام للمسيح ينسلك في سياق النبوّات التي تسبق الكشف القرآنيّ وتُعِدّ له في وجه من الوجوه.

ورأس الكلام في هذا الموضوع أنّ المسيح، وهو القضيّة اللاهوتيّة العظمَى في حوار المسيحيّة والإسلام، يتدبّره العقلُ الإسلاميّ في غير ما يتدبّرة العقلُ المسيحيّ. وفي هذا التنوّع شرعةُ الحقّ الإلهيّ، لو لم تبادر أثقالُ التاريخ وإرباكاتُه إلى تشويه طرائق المؤمنين المسيحيّين والمؤمنين المسلمين في رعاية أصول الاختلاف الدينيّ. وليس يخفَى على أحد من أهل الاطّلاع أنّ الإسلام يفصل بين يسوع التاريخ ومسيح الإيمان، فيعترف للأوّل بمقام الكرامة النبويّة وينسب الثاني إلى الغلوّ المسيحيّ. فالمسيح القرآنيّ ليس المسيح الفصحيّ، فيما المسيح الإنجيليّ هو المسيح الفصحيّ الناهض من بين الأموات والمشارك في الحياة الإلهيّة والساكن في الحبّ الثالوثيّ. ومع أنّ العقل الإسلاميّ الشيعيّ لا يستصوب الغلوّ المسيحيّ في الاعتراف بهويّة إلهيّة للمسيح، إلاّ أنّه ينفرد عن العقل الإسلاميّ السنّيّ فيعترف لنخبة متألّهة من الناس بالقدرة على الصفاء الذي فيه يطيب للنورُ الإلهيّ أن يتجلّى تجلّيًا.

فأهل الاصطفاء، والسيّد المسيح منهم، ينسكب في كيانهم الفضلُ الإلهيّ فينقلب وجودُهم كلُّه مرآةً للاعتلان الإلهيّ. ولكنّ هذا الاعتلان يظلّ في حدود الكشف الخارجيّ للمشيئة الإلهيّة، وللهداية الإلهيّة، وللنعمة الإلهيّة. ولا يبلغ التجلّي الإلهيّ على الإطلاق تخوم الظهور الكيانيّ. وطالما أنّ العقل اللاهوتيّ السنّيّ لا يقول بالتجلّي الإلهيّ في الأصفياء على وجه العموم، فإنّ اللاهوت الشيعيّ طفق يقف موقف الوسطيّة المعتدلة بين اللاهوت السنّيّ واللاهوت المسيحيّ، يبرّر للعقل الإسلاميّ السنّيّ إمكانَ التجلّي الإلهيّ في مرآة النفس البشريّة الصافية، ويبيّن للعقل

المسيحيّ إرباكات التجسّد الإلهيّ. فإذا كانت المشيئة الإلهيّة، بحسب التصوّر الشيعيّ، تتجلّى في صفاء النفس النقيّة، فالتجلّي يدلّ على أنّ الله وحده ينبغي أن يُعبَد في تجلّي مشيئته في مطاوي هذه النفس. ومثل هذا التجلّي لا يحوّل موضعَ التجلّي من كينونة بشريّة إلى كينونة إلهيّة أو مشاركة في الألوهة. وفي هذا التمييز الدقيق حدود الاختلاف اللاهوتيّ بين اللاهوت الشيعيّ واللاهوت المسيحيّ. وما الصفات التي تنسبها الروايات الشيعيّة إلى السيّد المسيح سوى التعبير الصادق عن أنّ نفس المسيح غدت مرآةً بلّوريّة لاعتلان أحكام الهداية الإلهيّة في ثنايا أعماقها وعلى أمارات محيّاها. فالتجلّي الإلهيّ في المسيح لا يُبطِل على الإطلاق عبوديّتَه المطلقة لله. هذا هو عين الرسالة اللاهوتيّة التي تروم الأحاديث الشيعيّة أن تبلّغنا إيّاها في ما قد يتجاوز حدود الخطاب الدينيّ الإسلاميّ المستقيم الرأي. وقد يكون في هذه الرسالة أقصَى ما يمكن أن يبلغ إليه العقل الإسلاميّ في مراعاة الخصوصيّة اللاهوتيّة المسيحيّة. وليس يخفَى على أهل الاطّلاع أنّ التصوّف الإسلاميّ السنّيّ بلغ شأوًا قصيًّا في تحسّس سرّ الكشف الإلهيّ المتجلّي في شخص يسوع المسيح. فأدبيّات التجلّي الإلهيّ مبثوثةٌ في ثنايا التراث الإسلاميّ السنّيّ منه والشيعيّ.

يُزيَّن لي أنّ المسيحيّين، على ابتهاجهم الصادق بهذه الرسالة، يرومون أن يصاحبهم المسلمون في إفصاحهم عن معاني إيمانهم المسيحيّ الأبعد. وهذا بعينه ما أودّ أن أبادر إليه في نطاق هذه القراءة اللاهوتيّة التي تنهج عن قصد نهج الوجوديّة الناقدة. ولكنّي أسارع فأعلن اليوم للعرب المسيحيّين والمسلمين والعَلمانيّين أنّ الاختلاف في تصوّر هويّة المسيح يجب ألاّ يُفضي إلى خلاف الإقصاء والإكراه والإلغاء. لقد آن الأوان للمسيحيّين وللمسلمين أن يفقهوا أنّ اختلاف التعابير اللاهوتيّة في الديانتَين لا يبرّر على الإطلاق إبطال المعيّة الإنسانيّة والمودّة البشريّة والمحبّة الأخويّة. فشهادة المعيّة والمودّة والمحبّة أثمن في عين الله من شهادة الأمانة في الإفصاح البشريّ عن سرّ الكشف الإلهيّ. فبما أنّ الله هو سرّ الأسرار، فكيف يعقل أن يصبح الكشفُ الإلهيّ في قبضة الإدراك البشريّ ؟ فإذا كان الله في صلب كيانه سرًّا عظيمًا، فالله في حركة اعتلانه سرٌّ أعظم، لأنّ الإنسان يربكه أن يتجلّى

الله في كيانه أو أن تتجلّى أفعالُه أو أقوالُه أو أحكامُه في حدود التاريخ البشريّ.

أقول هذا لأنعطف منه إلى موقع الإفصاح عن تصوّر المسيحيّين لهويّة المسيح، وفي إدراكي أنّ المسلمين يستصعبون الحديث اللاهوتيّ المنطقيّ عن التجسّد والثالوث والفداء. وهذه القضايا الإيمانيّة الثلاث ناشبةٌ في عمق الحقيقة الإيمانيّة المسيحيّة. وإنّي لن أسلك في قولي اللاهوتيّ هذا مسلك المجادلين المسيحيّين الأقدمين والأحدثين الذين يرومون أن يُكرهوا المسلمين على التثبّت اليقينيّ من صحّة المعتقد المسيحيّ. فلقد أمسَى هذا المسلكُ عديم الفائدة، وخطورتُه المميتة أن يلتجئ إليه بعض أهل السلطان ليبرّروا العدوان والظلم والقهر في حياة الأفراد والشعوب. رغبتي الصادقة أن أفصح عن إيماني المسيحيّ في لغة عربيّة خليقة بأن تعينني على مخاطبة شركائي في الوطن اللبنانيّ والشرق العربيّ الأرحب. وإنّي أبتهج أيّما ابتهاج حين يبادرني العلماء المسلمون بالتعبير عن فهمهم الصادق لعمق التحسّس الإيمانيّ المسيحيّ، وذلك من غير أن يضطرّهم هذا الفهم اللاهوتيّ الصادق إلى الإعراض عن إسلامهم أو النهوض إلى تدمير عمارتي اللاهوتيّة. جلّ المبتغَى أن يفهمني المسلمُ فهمًا سليمًا أمينًا لما ينعقد في كلامي اللاهوتيّ، وأن أفهم المسلم فهمًا سليمًا أمينًا لما ينعقد في كلامه اللاهوتيّ. وفي هذا أولى مراتب المعيّة الإنسانيّة الحرّة الخلاّقة. أمّا إذا أردنا كلانا أن نتقابس، فليس أجدَى لنا من الاختلاء الأكاديميّ والغوص في أعماق الكلام اللاهوتيّ المسيحيّ والكلام اللاهوتيّ الإسلاميّ حتّى نتبيّن مواضع التمايز والتكامل. والمعلوم أنّ الأديان تستعذب الحديث عن التمايز، ولا تطيق الحديث عن التكامل، إذ في التكامل افتراض النقص والعجز. والحال أنّ تطوّر الوعي البشريّ في الأزمنة الحاضرة كشف للجميع أنّ العبارة البشريّة معتورةٌ في جوهر صياغتها حين تتحرّى عن وقائع التاريخ. فلكم بالحريّ يشتدّ اعتوارها حين تتلمّس إشارات الكشف الإلهيّ ؟

ويقيني الثابت في شهادتي الإيمانيّة أنّ معضلة المعضلات في التعبير عن الاختبار الإيمانيّ رعايةُ معاني الاعتلان الإلهيّ في التاريخ، سواءٌ أتَى هذا الاعتلان في صورة الظهور الكيانيّ أو التبليغ الكلاميّ أو الفعل الإعجازيّ. المسيحيّة تقول

بالظهور الكيانيّ، فيما الإسلام يقول بالتبليغ الكلاميّ الذي قد يصل إلى حدود تجلّي الفعل الإلهيّ في مرآة النفس. وكلا المسيحيّة والإسلام يقولان بالفعل الإعجازيّ في التاريخ. غير أنّ خصوصيّة المسيحيّة ناشئةٌ من اختبارها لما ارتسم على محيّا المسيح من علامات الانتماء إلى الحياة الإلهيّة. فالتصوّر الإيمانيّ لهويّة المسيحيّ يستند إلى حدث المسيح بعينه، ومنه يصعد إلى التأمّل في واقع الألوهة على حسب ما انكشف منها للإنسان في سيرة السيّد المسيح. وقد أختزل اختزالاً مربكًا إنْ أوجزت ملامح التمايز بين تصوّر المسيحيّة لله وتصوّر الإسلام لله. فالمسيحيّون والمسلمون، بخلاف الميتافيزيقا الإغريقيّة، يؤمنون أنّ الكينونة الواهبة هي أعلَى درجات التعبير عن الكمال في الحقّ الإلهيّ. غير أنّ المسيحيّين يذهبون إلى القول بأنّ الوهب الإلهيّ يكتمل بوهب الذات، وأنّ اعتلان الحياة الإلهيّة في شخص يسوع المسيح هو اكتمالٌ للجود الإلهيّ الذاتيّ، فيما يصرّ المسلمون على أنّ الوهب الإلهيّ لا يتعدّى حدود الإبلاغ عن كلمة الهداية القرآنيّة. ومن الواضح أنّ الاعتلان الإلهيّ الذاتيّ في المسيحيّة لا يُقصي مبدأ الهداية، وأنّ إبلاغ المشيئة الإلهيّة في الكشف القرآنيّ لا يُلغي حقيقة الرحمة الإلهيّة الفاعلة في التاريخ.

فإذا كانت المسيحيّة تقول بالتجسّد، وفي عبارة التجسّد إرباكٌ للعقل البشريّ في تنزيهه للعزّة الإلهيّة، فهي تعني أنّ السيّد المسيح ما فتئ يُلهم المسيحيّين الإيمان بأنّ منتهَى الكمال الإلهيّ حراكُ الحبّ والجود بالذات، فيما منتهَى الكمال الإلهيّ في الإسلام استقرار الذات ورعاية الخلق بالهداية والرحمة. فالمسيحيّة تظنّ أنّها تصون العزّة الإلهيّة حين تجرؤ فتؤمن بأنّ الله يبلغ به حبّه حدود الاعتلان الذاتيّ في التاريخ، فيما الإسلام يظنّ أنّه يصون العزّة الإلهيّة حين يكتفي بتنزيه الله عن كلّ اختلاط بالمادّة التاريخيّة، ولو أنّه استثنَى من هذا الاختلاط الكلام الإلهيّ يعاينه مُنزَّلاً في القرآن. فالمعضلة اللاهوتيّة في الإسلام أقلّ إرباكًا منها في المسيحيّة، لأنّ الإسلام ينزّه الكيان الإلهيّ ولا ينزّه الكلام الإلهيّ، فيما المسيحيّة تبدو كأنّها تُدخل الله كيانًا وكلامًا وفعلاً في مجاري التاريخ. وفي جميع الأحوال يظلّ الإسلام يُصرّ أيّما إصرار على التنزيه الإلهيّ، ولو أنّه يثق الثقة كلّها بتجلّيات الرحمة الإلهيّة.

فالحبّ الإلهيّ حين يختبره الإيمانُ الإسلاميّ لا يُفضي بالضرورة إلى الحراك في الكيان الإلهيّ. فالألوهة رحمةٌ ومحبّةٌ وحنان من غير أن تنتابها أعراضُ التاريخ، إذ إنّ الكلّيّ الاقتدار يحبّ من غير أن يضطرّه حبُّه إلى الإخلاء الذاتيّ. بيد أنّ الإخلاء الذاتيّ هو عين ما تؤمن به المسيحيّةُ حين تجرؤ فتثق بالحبّ الإلهيّ الذي يبلغ به اندفاعُه حدودَ الجود الذاتيّ.

ومن وراء هذا كلّه فهمٌ مسيحيٌّ خاصّ لمعاني الحرّيّة الإلهيّة. فعلى حين تُقرّ الميتافيزيقا الإغريقيّة بأنّ الحرّيّة الكيانيّة في الله هي الاستقلال في الذات والاستقلال عن العالم وعن الآخرين، يعترف الإسلام أنّ الحرّيّة الكيانيّة في الله هي الاستقلال الذي لا يستنكف من ربط الإنسان به، وتؤمن المسيحيّة بأنّ الحرّيّة الكيانيّة في الله هي الحبّ الذي يجود بذاته. فالمسيحيّة لا ترهب افتراض الحبّ في عمق الكيان الإلهيّ، لأنّها تعتبر أنّ حركة الحبّ هي وحدها الحركة التي لا تدلّ على النقص في الكيان، في حين أنّ الإسلام يعتبر أنّ الحركة لا تليق بالكيان الإلهيّ على الإطلاق. ولذلك تدعو المسيحيّة الله في المسيح عمّانوئيل، أي الله مع الإنسان ومن أجل الإنسان وفي الإنسان. وعلى قدر ما يُصرّ الإسلام على فهم الكمال الإلهيّ مناقضًا للحركة، يعسر عليه فهم التجسّد. وعلى قدر ما تُصرّ المسيحيّة على فهم الكمال الإلهيّ مبرّرًا لحركة الحبّ الإلهيّ، يعسر عليها الاكتفاء بالتنزيه الإسلاميّ وبالكشف الإلهيّ الكلاميّ.

فالله في المسيحيّة يدخل في التاريخ دخول الحرّيّة الإلهيّة المطلقة للحبّ. والحبّ الإلهيّ قادرٌ على أن يجعل الله يدخل في التاريخ في شخص يسوع المسيح، وذلك من غير أن يستولي الإنسان على الله. وإنقاذًا للألوهة من تجارب الهيمنة الإنسانيّة، تسارع المسيحيّة إلى الإعلان عن حقيقتَين جوهريّتَين في إيمانها. الحقيقة الأولى تقضي عليها بالاعتراف بأنّ الله حركة حبّ ثالوثيّ، وبأنّ الحبّ المتجسّد ليس الله الآب، بل الابن المحبوب يسوع المسيح بقدرة الروح القدس. ومعنَى هذه الحقيقة الإلهيّة أنّ التاريخ الإنسانيّ لا يمكنه على الإطلاق أن يحتمل اعتلان الله الآب. ومقولة الله الآب تدلّ في المسيحيّة من حيث المبادرة الإلهيّة على استحالة

انسلاك الرحابة الإلهيّة المطلقة في حدود النسبيّة التاريخيّة، ومن حيث الاقتبال الإنسانيّ على استحالة تملّك الإنسان على الله. وأمّا الحقيقة الثانية، فإنّها تشير إلى انعتاق الظهور الإلهيّ من قبضة الشرّ والخطيئة والموت بفضل انتصار السيّد المسيح وقيامته الظافرة. وإذا ما انضاف إلى هاتَين الحقيقتَين القول بحرّيّة الروح الإلهيّ في تحريك التاريخ البشريّ على حسب مشيئة الحبّ الثالوثيّ، تضمن المسيحيّةُ مبدأ التنزيه الإلهيّ بمقتضَى اعترافها بالثالوث والقيامة وفعل الروح المستمرّ في التاريخ من بعد مجيء السيّد المسيح.

وقصارَى القول أنّ الاختبار الإيمانيّ المسيحيّ في صفائه الأعمق واقتضابه الأشدّ يعلن أنّ الله فيضُ حبّ متدفّق، وانعطافُ رقّة وحنان، وانسيابُ حياة وامتلاء. وليست هذه الصفات التي يعاينها الإيمان المسيحيّ في الاعتلان الإلهيّ باعثة على الانتقاص من العظمة الإلهيّة. فالعظمة في الإيمان المسيحيّ هي عظمة الحبّ والرفق والحنان، وليس هي بعظمة الاقتدار والقهر والإخضاع. وليس ينتقص من عظمة الله في المسيحيّة أن ينعقد الكيانُ الإلهيّ بحسب اعتلانه التاريخيّ على معاني الرقّة المطلقة. وفي سياق هذه الرقّة تدرك المسيحيّة معاني الافتداء الإلهيّ. فالإيمان المسيحيّ، لشدّة ما عاين المسيح يناهض بجوده الذاتيّ الشرّ والخطيئة والموت، أدركت أنّ تغيير التاريخ لا يستقيم إلاّ إذا أيقن الإنسانُ أنّ الله يحبّه حبًّا يُفضي إلى تقدمة الذات الإلهيّة ضمانةً لخلاص الإنسان وانعتاقه من سلطان الخطيئة. فالفداء ليس مسرى الاعتباط والتعسّف في تعرّض القدرة الإلهيّة للضعف والانحلال، بل هو التعبير الأسمَى عن غاية الحبّ الإلهيّ. وليس من تدبير أفعل في تغيير القلب الإنسانيّ من التزام التقدمة الذاتيّة. وإذا ما حصل الفداء بالألم، فليس أنّ المسيحيّة تعشق الألم الذاتيّ عشقَ المرض الكيانيّ، بل لأنّ اضطراب العلاقات الإنسانيّة تُفضي بالحبّ المناضل إلى مقاساة الألم افتداءً للآخرين.

هذا ما تقوله المسيحيّة لشركاء الإيمان الآدميّ والنوحيّ والإبراهيميّ والموسويّ والمحمّديّ. وإنّي لأدرك جليًّا أنّ المسيح كاعتلان للحبّ الإلهيّ مبثوثٌ في جميع الأديان والحضارات والتقاليد الرفيعة، ولو أنّ الأقوام والأديان والثقافات

تُفصح عن سرّه إفصاحًا يقترب بعض الاقتراب من القولة الإيمانيّة المسيحيّة. فإذا كان المسيح ابنًا لله في المسيحيّة، وكلمةً لله وروحًا منه في الإسلام، فالاختبار الإيمانيّ المسيحيّ والاختبار الإيمانيّ الإسلاميّ لا يُطبقان على سرّ المسيح في تدبّرهما للكشف الإلهيّ في المسيحيّة وفي الإسلام. في المسيح تؤمن المسيحيّة أنّ الحبّ المتحرّك نحو الإنسان يعلو السموّ الإلهيّ المقتدر في صموده، في حين أنّ الإسلام يعتقد أنّ السموّ الإلهيّ الثابت في اقتداره يعلو الحبّ المبادر بذاته في حركة التاريخ. فإذا كان حراك الألوهة كمالاً للمطلق في الذات الإلهيّة على حسب الإيمان المسيحيّ، فثبات الألوهة ليس نقصًا للمطلق في الذات الإلهيّة على حسب الإيمان الإسلاميّ. ومن ثمّ، فإنّ فهم الكمال الإلهيّ في المسيحيّة هو غيره في الإسلام. ولكنّ هذه الغيريّة لا تبطِل التنوّع. وقبل أن نخوض في إرباكات مسألة التنوّع في الكشف الإلهيّ، فلنَقبل أوّلاً التنوّع في الفهم الإنسانيّ للكشف الإلهيّ الواحد المتدرّج في تجلّياته. وبما أنّ كلا التصوّرَين المسيحيّ والإسلاميّ يستندان إلى مرجعيّة الكشف الإلهيّ، فالاختباران الإيمانيّان قائمان وناشطان في الحضارة الإنسانيّة. فلِمَ التصارع والتناحر والتقاتل إذا استقام في ذهن المؤمنين أنّ الله في غور سرّه لا تستنفده كلماتُ البشر ؟ أمّا الاستناد إلى الكشف الإلهيّ لتبرير القضاء على الاختبار الإيمانيّ الآخر، فعين الضلال والظلم والإفساد، لأنّ الله ما أراد للناس إلاّ أن يتآخَوا على الرغم من تنوّعهم، لا بل قلْ بفضل تنوّعهم. فلتتناصر إذًا المسيحيّة والإسلام على إثمار هذا التلاقي في التمايز وإنجاح هذا التكامل في التقابس، ولو أنّ مقتضيات الاعتناق الإيمانيّ تقضي للمؤمنين بأن يُقصوا من عمارتهم مبدأ الحاجة إلى الآخر في سياق مقولة التكامل.

أقول بالوجوديّة الناقدة سبيلاً إلى تفقّه سرّ السيّد المسيح في نطاق الاختبار التاريخيّ العربيّ ونطاق التعبير الثقافيّ العربيّ. ومعنَى هذا القول أنّ الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ المعاصر لا يسعه أن يتحدّث عن تجلّي الله في شخص يسوع المسيح إلاّ على قدر ما يعاين في سيرة يسوع المسيح علامات التجلّي الإلهيّ، وعلى قدر ما يرسم في لوحة حياته الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة خطوط الإفصاح الصادق عن

حقيقة هذا التجلّي. فالوجوديّة الناقدة تستطلع في سيرة السيّد المسيح آفاق المعنَى الإلهيّ الأسمَى وتنحت من اختبارات الإيمان المسيحيّ في المجتمعات العربيّة المعاصرة صورةَ الاعتلان الأنسب للحياة الإلهيّة المتجلّية في شخص يسوع المسيح. فليس من مسيح يعتلن اليوم في الوجود العربيّ وفي الفكر العربيّ لا يأتي الإنسانَ العربيّ من مختبر السيرة السيّديّة في الإنجيل ومن مختبر النضال الإنسانيّ للمؤمنين المسيحيّين العرب في مجتمعات أوطانهم العربيّة. وقد يكون من مخاطر هذا السبيل الوجوديّ الناقد الإعراض عن الماورائيّات اللاهوتيّة التي أَلِف العقل اللاهوتيّ المسيحيّ أن يستدعيها ليضبط بها تماسك عمارته اللاهوتيّة. غير أنّ مزايا هذا السبيل الواعدة تعتلن بوضوح لجميع الذين يأنسون إلى تعشّق سيرة المسيح في الإنجيل ولجميع الذين يقرنون نضالَهم العربيّ الوجوديّ بطاقات الإلهام التي تنبعث من تضاعيف هذه السيرة. فالمسيح لا يلج الوعيَ العربيّ إلاّ إذا كان مسيحَ الوجود التاريخيّ. أمّا مسيح الغيبيّات اللاهوتيّة فلا يقوَى على استنهاض العقل العربيّ واستدعاء الحسّ العربيّ وإلهام الوجود العربيّ. وحين أقول بالمسيح الوجوديّ لا أبطِل أن يكون للمسيح امتدادُ حضور في ما يتجاوز التاريخ. غير أنّ هذا الامتداد لن يخاطب العربَ المسيحيّين والمسلمين والعَلمانيّين إلاّ إذا تبيّن هؤلاء كلُّهم فيه معاني الانتماء الوجوديّ إلى الواقع العربيّ، ومعاني النضال في سبيل الإنسان العربيّ، ومعاني التضامن الأخويّ الكونيّ مع سائر أهل المسكونة. ولا يظنّنّ أحدٌ أنّ هذا المسيح الوجوديّ الذي يضمن للفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ المعاصر صدقَ المسعَى وعمقَ الأثر وصحّة الفعل، قد تستغرقه نضالاتُ الإنسان العربيّ المأسورة بآفاق المنفعة التاريخيّة العابرة. فالوجوديّة الناقدة التي أقول بها ليست وجوديّة التسوية والمسايرة والمماهاة، بل هي وجوديّة النقد والتقويم والتصويب والتطلّب والتجاوز الدائم. وهذا كلّه لا يتأتّى للإنسان العربيّ إلاّ إذا عاين في سيرة السيّد المسيح معنَى الانبثاق من آفاق الحبّ الإلهيّ الذي يهذّب التاريخ على أسمَى وأفعل ما يكون التهذيب.

ورأس الكلام في هذا كلّه أنّ المقاربة اللاهوتيّة الوجوديّة لشخص السيّد

المسيح هي المقاربة الضروريّة الأنسب في سياق المعايشة العربيّة المسيحيّة الإسلاميّة العَلمانيّة. ذلك أنّ مجادلات الماضي اللاهوتيّة أفسدت قسطًا من العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة لِما انتشر بين العقول المجادلة من التباس في إدراك مقولات الجوهر والطبيعة والأقنوم وما سواها. ولا شكّ أنّ المتّعظ بأمثولات المجادلات المسيحيّة الإسلاميّة قد سبق فأدرك أنّ سبيل المقولات الإغريقيّة هذه لا يُفضي إلاّ إلى احتدام المواجهة. والحال أنّ تلاقي المسيحيّين والمسلمين في الشرق العربيّ نهض في معظمه على أساس الكدح الوجوديّ المشترك وعلى أساس التذوّق الوجدانيّ الصوفيّ لما اتّصف به السيّدُ المسيح من سموّ في السيرة ورفعة في المسلك ونبل في الأخلاق ورقّة في المشاعر وتبصّر في الأعماق وغوص في المدارك. ومن ثمّ، فإنّ اقتناعي اللاهوتي الراسخ يُملي عليّ اليوم القول بأنّ الوجدانيّات في مبحث المسيح أضمن للصفاء الأخويّ العربيّ من الغيبيّات اللاهوتيّة الجوهرانيّة التي تروم الإفصاح عن سرّ المسيح في صلب طبيعته بالاستناد إلى مقولات العقل الميتافيزيقيّ الإغريقيّ. وحين أقول بالوجوديّة الناقدة سبيلاً إلى تذوّق سرّ المسيح، أعني بذلك أنّ اعتناق الإيمان المسيحيّ لا يُربكه أن يتصوّر العقلُ المسيحيّ كيانَ السيّد المسيح في هيئة الانعطاف الرقيق والعلاقة الصميمة. وبما أنّ مسرَى الفكر الإنسانيّ المعاصر يذهب بالعقل إلى اعتبار العلاقة هي أسمَى ما يوصَف به الكيان، فإنّ مقاربة المسيح اللاهوتيّة في الفكر العربيّ المسيحيّ الدينيّ المعاصر يجوز لها أن تتصوّر المسيح مثالاً لحركة الانعطاف والعلاقة والشركة بين أبناء البشر. وإذا ما اعتمد المسيحيّون العرب هذه المقولة الوجوديّة في فهم سرّ المسيح، تهيّأ لهم أن يتجنّبوا ضربَين من الإرباك : إرباك الفهم الإسلاميّ لطبيعة المسيح الإلهيّة، وإرباك الفهم المسيحيّ في الشهادة لمثل هذه الطبيعة الميتافيزيقيّة. غير أنّ هذا كلّه لا يعني أنّ المسيحيّين ينبغي لهم أن يُعرِضوا عن الشهادة للاهوت المسيح، بل يتضمّن في أقصَى مقتضياته أن يبادر هؤلاء المسيحيّون العرب إلى التعبير تعبيرًا آخرَ عن هذا اللاهوت في تصوّر وجوديّ يولي مقولة العلاقة مقامَ الصدارة. فهل يجرؤ العقلُ العربيّ المسيحيّ على انتهاج هذا السبيل اللاهوتيّ المقترن بضرورات الشهادة الإنجيليّة في موطن الشرق العربيّ، وذلك من

غير أن يُضعف هذا القول اللاهوتيّ من تماسك العمارة اللاهوتيّة المسيحيّة التي تعاين الكونَ كلَّه في دائرة الحبّ الإلهيّ المتجلّي في يسوع المسيح ؟

أمنيّتي في ختام هذه القراءة اللاهوتيّة أن يفهمني الإنسانُ العربيّ المسلم والإنسان العربيّ الملحد في عمق تصوّري الإيمانيّ، وأن يدرك الإنسانُ العربيّ المسيحيّ والمسلم والملحد أنّ الأديان إمّا أن تحمل السلام إلى الناس، وإمّا أن يلفظها التاريخ لتسقط في غياهب الظلام. ولكم يُحزنني أنّنا في الشرق ما فتئنا نعيش في المستنقع الآسن وفي الدرك الهابط وفي الظلام البهيم، وعندنا في تراثاتنا الدينيّة هذا المرتع الروحيّ الزكيّ، وهذا المرتقَى الفكريّ السنيّ، وهذا النور الإلهيّ الوضيء. وليس أبلغ من كلام التطوبيات أختم به هذه القراءة، وقد أوردته في الحلّة العربيّة التي تناقلتها أفواهُ الأئمة الشيعة في متن رواياتهم عن المسيح : «طوبى للمتراحمين، أولئك هم المرحومون يوم القيامة؛ طوبى للمصلِحين بين الناس، أولئك هم المقرَّبون يوم القيامة. طوبى للمطهَّرة قلوبُهم، أولئك يزورون الله يوم القيامة». ولا جرَم أنّ من أسنَى آيات الرحمة الاختلاف في مداناة سرّ الإنسان وسرّ المسيح؛ والسرّان ينعكس فيهما سرُّ الله على أبهَى ما يكون الانعكاس.

فهرس المواد

صدر للمؤلف

الكتب الموضوعة بالعربيّة

بين المسيحيّة والإسلام. بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة، المكتبة البولسيّة، جونية، ١٩٩٧.
مقالات لاهوتيّة في سبيل الحوار، المكتبة البولسيّة، جونية، ١٩٩٧.
بين الدين والفلسفة. نظراتٌ في الإلحاد المعاصر، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٣.
الأسُس اللاهوتيّة في بناء حوار المسيحيّة والإسلام، جامعة القدّيس يوسف، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٣.
الفسارة الفلسفيّة. بحثٌ في تاريخ علم التأويل الفلسفيّ الغربيّ، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٤.
محنةُ الإيمان. اجتهادات ومساءلات في الفكر الدينيّ المسيحيّ، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٥.
الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ. مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦.

الكتب الموضوعة بالعربيّة (بالاشتراك مع مؤلّف آخر)

علم الأصول اللاهوتيّة. في فلسفة الدين (مع عادل تيودور خوري)، ١، المكتبة البولسيّة، جونية، ٢٠٠٠.
علم الأصول اللاهوتيّة. في قضايا الإيمان (مع عادل تيودور خوري)، ٢، المكتبة البولسيّة، جونية، ٢٠٠٢.
جوهر المسيحيّة ومفارقاتها. المسيحيّة على مشارف الألف الثالث (مع المطران كيرلّس سليم بسترس)، المكتبة البولسيّة، جونية، ٢٠٠١.

الكتب الموضوعة بالفرنسيّة

La polis heideggerienne, lieu de réconciliation de l'être et du politique, Oros Verlag, Altenberge, Allemagne, 1996.
Frédéric Gentz : De la paix perpétuelle, Thesaurus de philosophie du droit, Centre de philosophie du droit, Paris, Vrin, 1997.

الكتب المعرَّبة

من أجل الوحدة، المكتبة البولُسيّة، جونية، ١٩٨٧.
لاهوت التحرّر (منشور في مجلّة المسرّة، المكتبة البولسيّة، جونية، ١٩٨٨-١٩٩٠).
ثماني عظات في المعموديّة ليوحنّا الذهبيّ الفمّ (بالاشتراك مع جوزف معلوف وحنّا الفاخوري)، المكتبة البولسيّة، جونية، ١٩٩٢.
الإيقونة بهاءُ وجهك، كلّيّة اللاهوت في جامعة الروح القدس، الكسليك، ٢٠٠٤.
في هويّة الكنيسة، مجلس الكنائس العالميّ، قسم الشرق الأوسط، بيروت، ٢٠٠٦.

صدر عن دار الطليعة
في سلسلة
نقد الفكر الديني

□ **نقد الفكر الديني** — د. صادق جلال العظم
مع وثائق محاكمة المؤلِّف والناشر
(طبعة تاسعة)

□ **قضايا في نقد العقل الديني** — محمد أركون
كيف نفهم الإسلام اليوم؟
(طبعة ثالثة)

□ **القرآن:** — محمد أركون
من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني
(طبعة ثانية)

□ **دنيا الدين في حاضر العرب** — د. عزيز العظمة
(طبعة ثانية معدّلة)

□ **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** — د. عبد المجيد الشرفي

□ **المسيحية، الإسلام والنقد العلماني** — د. وليم الشريف

□ **بُنى المقدّس عند العرب** — يوسف شلْحت
قبل الإسلام وبعده
(طبعة ثانية)

□ **سدنة هياكل الوهم** — د. عبد الرزاق عيد
نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)

□ **يوسف القرضاوي** د. عبد الرزاق عيد
بين التسامح والإرهاب

□ **جذور القوة الإسلامية** د. عبد الهادي عبد الرحمن
قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية

□ **عرش المقدس** د. عبد الهادي عبد الرحمن
الدين في الثقافة والثقافة في الدين

□ **مقاصد الشريعة** نور الدين بوثوري
التشريع الإسلامي المعاصر
بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد

□ **هكذا تكلم العقل** د. حيدر غيبة
المفهوم العقلاني للدين
(طبعة ثانية مزيدة)

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٠١/٨٥٢٧٥٣

١٠٠٠/٠٧/١٤٢٦

الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ

مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة

يختبر المسيحيّون العرب في لبنان وفي سائر الأوطان العربيّة ضروبًا شتّى من المعاناة الإنسانيّة، فيجتهدون في استنطاق معاني هذه المعاناة باستلهام مضامين الرجاء الإيمانيّ الذي استودعه السيّدُ المسيحُ رسلَه في شهادات الإنجيل الخلاصيّة. ويواكب هذا الاستنطاق تفكّرٌ لاهوتيّ اضطلع به، على تفاوت بيّنٍ في المقادير، أهلُ الاستنارة في مختلف الجماعات المسيحيّة العربيّة. وينشط هذا كلّه في حراك عفويّ من الشهادة الإيمانيّة المنغرسة في معترك الواقع اليوميّ. بيد أنّ اقتران المعاناة الإنسانيّة بالاستنطاق الإيمانيّ، واقتران المعاناة والاستنطاق بالتفكّر اللاهوتيّ يُعوزهما في قرائن الزمن العربيّ الراهن تبصّرٌ ناقدٌ يرعَى معاني الشهادة المسيحيّة المعاصرة برمّتها. ولذلك نشأ مثل هذا البحث اللاهوتيّ يتطلّب في عمق مقاصده فهم المعاناة الإنسانيّة وإجادة الاستنطاق الإيمانيّ واستثارة التفكّر اللاهوتيّ.

ISBN 9953-456-46-1

9789953456461

دارُ الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت